

Aasmund Brynildsen som kulturkritiker

*En undersøkelse av hvordan Aasmund Brynildsens tidskritikk
har utgangspunkt i hans verdensanskuelse og menneskesyn,
kontekstualisert i forhold til allmennkulturelle debatter i Norge
fra 1930- til 1970-årene*

av Elisabeth H. Kjenstad

Hovedoppgave i idéhistorie
Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk
Universitetet i Oslo
Innlevert våren 2007

Forord

Takk til alle gode hjelpere på veien:

Jan-Erik Ebbestad Hansen, professor i idéhistorie, gjorde meg oppmerksom på Aasmund Brynildsens forfatterskap. Ebbestad Hansen har også vært en inspirerende veileder og nyttig samtalepartner.

Aasmund Brynildsens enke, Karin Brynildsen – også kjent under forfatternavnet (pikenavnet) Karin Bang – tok i mot meg med åpne armer i hjemmet sitt på den idylliske øya Veierland utenfor Tønsberg. Aasmund Brynildsens private bibliotek står fortsatt intakt, over 30 år etter hans død. Jeg fikk mulighet til å ”rote” i boksamlingen. Det var en fornøyelse å lese og bla i bøker der han selv hadde notert saftige kommentarer i margene. Karin Brynildsen har gitt meg tilgang til upubliserte brev, lånt ut bøker og besvart spørsmål som jeg ikke hadde funnet svar på i litteraturen.

Nina og Anders Brynildsen, to av Aasmund Brynildsens fem barn, fortalte om sin far. Dette bidro til at jeg fikk et mer levende og nyansert inntrykk av ham enn hva jeg hadde fått gjennom litteraturen.

Lin Olderøien, Eva Minde Kjenstad, Thomas Østerhaug og Inge Knoff har gitt tilbakemelding på tekst.

Alle fantastiske medstudenter på idéhistorie hovedfag, især den beryktede Napoli-gjengen, har beriket og dermed forlenget studietiden.

Mamma og pappa stiller alltid opp.

Og Erik har fått meg til å tro på et liv etter hovedfaget.

Tåsen, 7. mai 2007

Elisabeth H. Kjenstad

Innledning.....	1
<i>Tese og begrepsavklaring.....</i>	<i>4</i>
<i>Fremgangsmåte, kilder og forskningstradisjon.....</i>	<i>6</i>
<i>Struktur.....</i>	<i>10</i>
Kapittel 1: Et spiritualistisk helhetssyn	12
<i>Forholdet til antroposofien</i>	<i>14</i>
<i>Mystikken.....</i>	<i>22</i>
<i>En kristen nyplatoniker</i>	<i>29</i>
Kapittel 2: Kritikk av den materialistiske tolkningen av naturvitenskapen.....	38
<i>Den naturvitenskapelige revolusjon og konflikten mellom religion og vitenskap</i>	<i>39</i>
<i>Brynildsens forståelse av bruddet mellom tro og viten</i>	<i>41</i>
<i>Konsekvensene av bruddet mellom tro og viten: Mistillit til kristendommen, ureflektert tillit til naturvitenskapen og teknifisering på bekostning av humanitet</i>	<i>47</i>
<i>Tegn i tiden på endring i det naturvitenskapelige verdensbildet: Teilhard de Chardin, Walter Heitler og kvantefysikk</i>	<i>53</i>
<i>Brynildsens posisjon i forhold til norsk positivisme-debatt.....</i>	<i>61</i>
Kapittel 3: Kritikk av det naturalistiske menneskesynet	65
<i>Darwins evolusjonsteori og dens resepsjon i Norge</i>	<i>66</i>
<i>I dyrets bilde? Brynildsens innlegg i Portmann-debatten.....</i>	<i>69</i>
<i>Kritikk av psykoanalysens naturalistiske menneskebilde</i>	<i>76</i>
<i>Kritikk av "det moderne seksualevangelium": Om Marquis de Sade, Kinsey-rapporten og Mykle-saken.....</i>	<i>82</i>
Kapittel 4: Kritikk av politiske ideologier og materialistisk politikk	93
<i>Kommunismen: En konsekvens av europeisk ateisme, rasjonalisme og materialisme</i>	<i>94</i>
<i>Nazismen: En konsekvens av europeisk ateisme, rasjonalisme og materialisme</i>	<i>100</i>
<i>"Mennesket lever av brød, men ikke av brød alene": Kritikk av Arbeiderpartistatens materialistiske verdier....</i>	<i>107</i>
Avsluttende betraktninger.....	122
Litteratur	125
Sammendrag.....	135

Innledning

Kultur [...] er personlighetens indre vekst og selverobring og dens erobring av verden og tilværelsen som indre sjeelig og åndelig realitet. Kultur er din egen og hele naturens og historiens streben efter å bli ånd og bevissthet, til å bli indre erobret og forvandlet natur.

Aasmund Brynildsen i *Fornuft og besettelse*¹

Aasmund Brynildsen (1917–1974) var forlagskonsulent, kulturformidler, forfatter, skribent og aktiv kulturdebattant. Han var en ettertraktet foredragsholder, og var skribent helt fra midten av 1930-tallet til begynnelsen av 1970-årene. I norsk offentlighet var Brynildsen kjent for sin formidling av kristen mystikk og nyplatonisme, og han tilbrakte dessuten flere år i antroposofenes krets.

Brynildsen var hovedkonsulent på Dreyers forlag i en årrekke, et forlag som hadde bøker med spiritualistisk innhold som sin spesialitet. Her var Brynildsen oversetter, og han skrev bøker og innledninger, de fleste om tenkere fra europeisk åndshistorie. Han tok dessuten initiativ til opprettelsen av *Dreyers Kulturbibliotek*, en serie som hadde til hensikt å ”bringe norske lesere i kontakt med de store tradisjoner i europeisk åndsliv og gi et bilde av europeerens liv og søken gjennom tidene”.² Brynildsen var kulturbibliotekets hovedredaktør, og seriens første utgivelse var Platons *Drikkegildet i Athen*. Før krigen var Brynildsen medarbeider i det allmennkulturelle tidsskriftet *Janus*, som hadde en antroposofisk profil. Senere ble han medredaktør i *Spektrum*, som delvis var en videreføring av *Janus*. Begge tidsskriftene hadde en anti-materialistisk agenda. De siste par tiårene av sitt liv skrev han for det meste i *Farmand*, *Morgenbladet* og *Morgenposten*, hvor han bidro med kronikker, essays, litteraturanmeldelser og debattinnlegg. Et gjennomgangstema var forholdet mellom vitenskapelig og religiøse erkjennelse, mellom tro og viten. Han holdt dessuten foredrag i forskjellige fora – fra studentsamfunn til kirkeakademier, og høsten 1968 gjesteforeleste han ved Institutt for filosofi ved Universitetet i Oslo over temaet Johannes Kepler og den nyplatonske tradisjonen.

¹ Aasmund Brynildsen, *Fornuft og besettelse. Essays*, Dreyers Forlag, Oslo 1963, 42–43.

² Siteret fra kulturbibliotekets første utgivelse, Platons *Drikkegildet i Athen. Symposion*, oversatt fra gresk og med et innledende essay av Egil A. Wyller, Dreyers Forlag, Oslo [1953], 108. For øvrig var idéhistorikeren A.H. Winsnes, Norges første professor i idéhistorie, blant medredaktørene. (Ibid.)

I bind 5 av *Norsk idéhistorie* har Hans Fredrik Dahl omtalt Brynildsen som ”en av etterkrigstidens mest interessante idégivere i Norge”.³ Til tross for en slik anerkjennelse, har hans forfatterskap blitt vist lite oppmerksomhet i akademisk sammenheng. Min hovedoppgave er derfor et bidrag til å kaste lys over hans kulturkritiske virke, som har utgangspunkt i hans menneskesyn og verdensanskuelse. Brynildsen representerte et spiritualistisk helhetssyn i en tid da materialisme var høyt verdsatt, og hans forfatterskap kan derfor leses som et motkulturelt innlegg mot rådende strømninger i tiden. Selv om man kan spore ulike utviklingstendenser gjennom forfatterskapet, går ett trekk som en rød tråd gjennom alle tekstene: Kampen mot ontologisk materialisme.

Sett i lys av tematikken og debattene som opptok Brynildsen, blir det hensiktsmessig å skissere følgende tidsbilde (elementene her vil bli utdypet senere i oppgaven): Perioden fra 1930- til 1970-tallet var en ideologisk brytningstid i norsk idédebatt, hvor en rekke ideologier stod steilt mot hverandre. Dahl har med god grunn gitt bind 5 i *Norsk idéhistorie* tittelen *De store ideologienes tid*, et bind som dekker perioden 1914–1955. Kommunismen og nazismen kjempet om oppmerksomheten på 1930-tallet og under krigen. Etter krigen kom Arbeiderpartiet igjen til makten, og hadde som mål å innføre sosialismen i Norge ved hjelp av demokratiske midler. Arbeiderpartiet satt suverent i regjeringsposisjon til ut på 60-tallet, og spilte derfor en sentral rolle i oppbygningen av den norske velferdsstaten. Moraldebatten på 1930-tallet var preget av kampen mellom kulturradikalere og kristenkonserverne, hvor kulturradikalerne bekjente seg til vitenskapen og ønsket å frigjøre mennesket fra overleverte moralnormer som hadde sin opprinnelse i metafysikk og religion. Kulturradikalerne fant gjerne svarene i marxismen og psykoanalysen. Psykoanalysen ble ”allmannsrett” på 1930-tallet, og psykoanalytisk tankegods ga seg utslag i romanene som ble skrevet. Etter krigen stod oppgjøret med nazismen sentralt, og rettsoppgjøret mot de norske NS-sympatisørene opptok den offentlige oppmerksomheten de første par etterkrigssårene. Etter hvert kom den kalde krigen, som medførte frykt for kommunisme og atomtrussel. 1950-tallets kulturdebatt var dominert av striden omkring samnorsk. Regjeringens språkpolitikk hadde til hensikt å føre de to målformene – nynorsk og bokmål – sammen til ett felles skriftspråk. Moraldebatten mot slutten av 50-tallet sentrerte i stor grad rundt Agnar Mykles roman *Sangen om den røde rubin*, som først ble stemplet som ”utuktig”, men senere frikjent. 1960-tallet medførte økt offentlig fokus på seksuell frigjøring, og

³ Hans Fredrik Dahl, *De store ideologienes tid*, Aschehoug, Oslo 2001, 373.

porno og seksualmoral var hete debatt-temaer. Innen vitenskapskritikken var perioden preget av positivisme-striden.

En nærmere kontekst enn tidsbildet ovenfor viser, er de opposisjonelle miljøene som Brynildsen var en del av. Viktor Roddvik plasserer Brynildsen innenfor "den annen front" i norsk kulturliv,⁴ noe også Rune Slagstad gjør.⁵ Uttrykket "den annen front" er hentet fra tittelen til A.H. Winsnes' avhandling *Den annen front. Engelske idealister* (1932), der Winsnes skriver om engelske idealister og deres kamp mot positivisme og naturalisme/materialisme – filosofiske retninger som fraskrev virkeligheten en åndelig dimensjon og benektet at mennesket har en metafysisk bestemmelse. Uttrykket "den annen front" har i ettertid blitt brukt om norske verdikonservative, deriblant A.H. Winsnes, som dannet motpol til kulturradikalismen og positivismen.⁶

Brynildsen kan delvis plasseres innen den verdikonservative og kristenhumanistiske opposisjonen. Hans prosjekt må imidlertid også kontekstualiseres i forhold til den antroposofiske opposisjonen, et miljø som stod sterkt i norsk offentlig debatt de første etterkrigsårene og ut på 1950-tallet. En rekke markante kulturpersonligheter var på den tiden tilknyttet antroposofenes

⁴ Viktor Roddvik, *Lyset fra Tabor. En studie om Aasmund Brynildsen og hesykhasmen med utgangspunkt i essayet "Det nye hjerte"*, hovedoppgave i nordisk språk og litteratur, Universitetet i Oslo 1997 (upubl.), 15–18.

⁵ Rune Slagstad, *De nasjonale strateger*, Pax Forlag, Oslo 2001, 463. (Utk. første gang i 1998. Det er verd å merke seg at når jeg henviser til den uinnbundne utgaven fra 2001, er pagineringen her annerledes enn i den innbundne fra 1998.) Slagstad skriver at "Aasmund Brynildsen, en av de unge i denne tradisjon, søkte den glemte Gral i religiøs mystikk av russisk pregning". (Ibid.) Hvor enhetlig "den annen front" kan sies å være, og hvorvidt man kan bruke denne merkelappen, er diskutabelt. Dette er imidlertid en debatt jeg velger ikke å forholde meg til her. Se bl.a. Vidar Enebakk, "Den norske idéhistoriens idéhistorie", *Nytt Norsk Tidsskrift*, nr. 3/2005, 271–284, hvor det også gis henvisninger til annen litteratur som debatterer emnet. For eksempel hevder Eivind Tjønneland at betegnelsen "den annen front" er en "tilsnikelse", og at Slagstad "prøver her å konstruere en 'front' som ikke finnes". (Eivind Tjønneland, "Kulturradikalismens fjerde fase", *Vagant*, nr. 4/1999, 22.)

⁶ Rune Slagstad, "Den annen front – i går og i dag", *Nytt Norsk Tidsskrift*, nr. 1/1995, 12–24. Om Winsnes og den annen front, se Per Anders Aas' avhandling *Dannelse i krise. Klassisk humanisme i møte med det moderne: Harry Fett, Charles Kent og A.H. Winsnes 1918–33*, avhandling for dr. art.-graden under Det teologiske fakultet, Unipub, Universitetet i Oslo 2003 – se innledningen, især s. 12, 14, 18–19. Før krigen begynte Brynildsen å studere litteraturhistorie under A.H. Winsnes, men uten å ta eksamen. Winsnes var professor i litteraturvitenskap ved Universitetet i Oslo. Etter krigen ble han den første norske professor i idéhistorie, da han i 1946 fikk omgjort sin stilling til professorat i idéhistorie. Bakgrunnen for opprettelsen av idéhistoriefaget hadde delvis bakgrunn i Arne Næss' og den såkalte Oslo-skolens logiske positivisme (også kalt logisk empirisme). Logisk positivisme hadde fått en dominerende posisjon etter at Arne Næss ble professor i filosofi i 1939 og dermed besatte filosofi-fagets eneste professor-stilling. Faget idéhistorie skulle dermed ivareta studiet av filosofihistorien og den metafysiske tradisjonen, et behov som det historisk-filosofiske fakultet fryktet skulle neglisjeres innen filosofi-faget som følge av den logiske positivismens status. I artikkelen om "den annen front" skriver Slagstad at Næss' doktoravhandling fra 1936 "har som forutsetning at menneskene ligner mer på rottene enn på Gud". Næss skal dessuten ha uttalt til Winsnes: "Jeg har lært like mye av mine rotter som av Platon." (Slagstad, "Den annen front – i går og i dag", *Nytt Norsk Tidsskrift*, nr. 1/1995, 14.) Næss kommenterer uttalelsen i et intervju, hvor han sier at utsagnet "Jeg har lært mer av rotter enn av Platon" selvfølgelig var ment som en morsomhet, og at både Winsnes og Næss selv hadde ledd. Næss tilføyer imidlertid at han hadde lite til overs for Winsnes' tale om mennesket som et "fritt åndsvesen" som higer mot "det absolutte". (Randi Davenport, Kristin Gjerpe og Kari Sletnes (red.), *Helhet på tvers. 50 år med idéhistorie i Norge*, Tano Aschehoug, Oslo 1996, 44, under overskriften "Winsnes uten vin er lik Næss. Redaktørene i samtale med Arne Næss".)

krets, deriblant Jens Bjørneboe, André Bjerke og Ernst Sørensen. I forordet til Terje Simonsens bok om tidsskriftet *Janus*, sier Jan-Erik Ebbestad Hansen at i etterkrigsårene var det antroposofene som dannet den *virkelige* annen front, som et motkulturelt alternativ i arbeiderpartistaten.⁷ Den antroposofiske opposisjonen ble aldri en folkebevegelse, men var et iøynefallende innslag i kulturdebatten på 1950-tallet, især i striden omkring samnorsk. Antroposofene deltok også i debatter om Darwins utviklingslære, debatter jeg vil behandle i kapittel 3 om Brynildsens kritikk av det naturalistiske menneskesyn.

Tese og begrepsavklaring

Sekundærlitteraturen er rik på omtaler av Brynildsen som kulturkritiker og ”tidsrefser”,⁸ og mitt prosjekt startet derfor med utgangspunkt i Brynildsen som kulturkritiker. Hans kulturkritikk viste seg å ha tydelig utgangspunkt i hans virkelighetsoppfatning og menneskesyn, og argumentasjonen mot rådende tendenser i samtiden bunnet alltid i hans syn på mennesket og verdens ontologi, som han mente var av spiritualistisk karakter.

Hovedtesen i hovedoppgaven er derfor som følger: Brynildsens kulturkritikk har utgangspunkt i hans verdensanskuelse og menneskesyn. Påstanden er på ingen måte kontroversiell, men har likevel sin berettigelse fordi det ikke er skrevet en oppgave med denne vinklingen tidligere. Tesen må imidlertid modifiseres, fordi det blir feilaktig å påstå at Brynildsen representerer en ensidig spiritualistisk verdensforståelse. Et karakteristisk trekk ved hans tekster – både i formidlingen av kristne mystikere og i redegjørelser for eget ståsted – er at han tar avstand fra en ensidig spiritualistisk virkelighetsforståelse. I hans tenkning er materien, den stofflige virkelighet, av sentral betydning. Han ønsket å distansere seg fra mystikk som degraderte de fysiske og biologiske aspektene ved virkeligheten på bekostning av en oversanselig verden. Fordi Brynildsen tok slik avstand fra hva han kalte en ensidig spiritualisme, har jeg valgt å kalle hans

⁷ Jan-Erik Ebbestad Hansen, ”Alf Larsens Janus”, i *Janus. Et tidsskrift og en tid. Idéhistoriske perspektiver på tidsskriftet Janus og mellomkrigstidens idékamper*, av Terje G. Simonsen, Solum forlag, Oslo 2001, 11.

⁸ Eksempler på steder hvor Brynildsen omtales som kulturkritiker og ”tidsrefser” er: ”Aasmund Brynildsens forfatterskap er i virkeligheten et eneste stort og lidenskapelig innlegg mot det vi med et sammenfattende ord kaller tidsånden.” (Niels Magnus Bugge i *Ord om Aasmund Brynildsen til hans minne*, Det norske akademi for språk og litteratur, Dreyers Forlag, Oslo 1974, 49.) ”Som filosof og kulturkritiker la han seg stadig på tvers av tidsånden og angrep vedtatte sannheter.” (Nils Heyerdahl, ”Innledning”, i *Frihet og forpliktelse. Essays i utvalg ved Nils Heyerdahl utgitt ved forfatterens 70-årsjubileum*, av Aasmund Brynildsen, Dreyers Forlag, Oslo 1987, 8.) ”Han stod alene, lydhør for tidens problemer, forankret i det tidløse. Hans sterke og uredde tanke tok tidens utfordringer opp. Den kritikk han rettet mot naturalisme og vitalisme, vil utvilsomt bli stående blant de viktigste innlegg i samtidens idédebatt.” (Asbjørn Aarnes i *Ord om Aasmund Brynildsen til hans minne*, 43.) Odd Eidem omtaler dessuten Brynildsen som ”foraktfylt overfor dagens modemeninger”, sier at han ”rir ikke på noen tidsbølge”, og at ”omtrent alt han yder, er ’upopulært’”. (Odd Eidem, ”Med slipset bak på ryggen”, *Verdens Gang*, 6.12.1960.)

posisjon et *spiritualistisk helhetssyn*. Selv om Brynildsen kritiserte verdensanskuelser som var ensidig spiritualistiske, var det *materialistiske* verdensanskuelser han rettet hovedskytset mot. Grunnen til dette er den posisjonen materialistisk filosofi og mentalitet har fått i moderne tid. Brynildsen betrakter materialismen som resultat av en idéhistorisk utvikling han sporer tilbake til 1600-tallet, da den naturvitenskapelige revolusjon og kirkens motstand mot de nye ideene etter hvert førte til det Brynildsen kaller en materialistisk tolkning av naturvitenskapen, en tolkning som han mente skjøt fart i løpet av 1700-tallet. Konsekvensen av naturvitenskapens⁹ materialistiske tolkning, er et radikalt dennesidige verdensbilde hvor mennesket mangler en metafysisk¹⁰ dimensjon.

Brynildsens syn på utviklingen fra og med 1600-tallet, bringer oss over til begrepsavklaring av betegnelsen ”kulturkritikk” – eller ”tidskritikk”¹¹, som jeg velger å benytte synonymt med ”kulturkritikk”. Kultur er da forstått som all menneskelig aktivitet, innbefattet vitenskap. Tidskritikerens prosjekt har som utgangspunkt at utviklingen har gått i feil retning. Han (eller hun) vil derfor søke røttene til samtidens kultur- og menneskesyn i den historiske utviklingen, hvor han finner årsakene til de oppfatningene om menneske, samfunn, kultur og verdier, som han tar avstand fra i sin samtid. Nils Heyerdahl har uttrykt det slik:

Som overalt ellers i Aasmund Brynildsens idéhistoriske forfatterskap vil man her [i boken om Johannes Kepler] se at to perspektiver er nøye sammenvevet: det historiske og det aktuelle. Historikerens søken efter ”wie es eigentlich gewesen” er motivert av kulturkritikerens behov for å klarlegge betingelsesrekkene bak den tenkemåte i samtiden som han holder oppgjør med.¹²

Tidskritikeren feller en dom over samtidens rådende tendenser og hovedstrømmer, og blir derfor stående å betrakte samtiden med et perspektiv fra ”utsiden”. Som kontrast stiller tidskritikeren opp et normativt alternativ. I Brynildsens tilfelle er løsningen et kristent verdensbilde hvor naturforskningen har sin rettmessige plass. Vi skal imidlertid se at hans oppfatning av ”kristent” er noe annerledes enn sedvanlig bruk av ordet. Dessuten ønsket han ikke en reversering av tilstanden tilbake til middelalderens syntese mellom religion og vitenskap, og han var derfor på

⁹ Brynildsen omtaler naturvitenskapen konsekvent i entall, derfor velger jeg også å gjøre det, tross det mangfold av disipliner som dekkes av betegnelsen naturvitenskap.

¹⁰ I forbindelse med Brynildsens prosjekt, benytter jeg ”metafysikk” i betydningen oversanselig.

¹¹ Benevnelsen ”tidskritikk” er ikke så vanlig i dag, men synes å ha vært et begrep i omløp på den tiden da Brynildsen var aktiv skribent: ”Tidskritikk” var tittelen på en av de faste spaltene i *Janus*, i likhet med ”litteraturkritikk” og ”kunstkritikk” (se f.eks. Brynildsens artikkel ”Melodien som blev vekk”, *Janus*, nr. 7/1937, 523–525). Alf Larsen benytter benevnelsene ”tidskritikk”/”tidspolemikk” i omtale av Brynildsens essaysamling *Det nye hjerte og andre essays*. (Alf Larsen, ”En mystiker i Norge?”, *Libra*, nr. 3/1995, 114–115.) Brynildsen selv benytter ”tidskritikk” og ”kulturkritikk” synonymt i artikkelen ”Refleksjoner over norsk åndsliv”, *Spektrum*, nr. 1/1954, 54.

¹² Nils Heyerdahl, ”Forord”, i *Johannes Kepler. Nyplatonismens triumf og selvovertinnelse*, av Aasmund Brynildsen, Dreyers Forlag, Oslo 1976, 7.

sett og vis fremadskuende, selv om han ofte ble oppfattet som reaksjonær. Hovedoppgaven vil vise hvilke alternativer Brynildsen satte opp. Om man som diskusjonspartner aksepterer alternativene som løsninger, er i stor grad avhengig av om man deler Brynildsens spiritualistiske grunnsyn.

Kulturkritikerens polemiske agenda gir seg utslag i skjematisk og forenkling, noe Winsnes bemerker i en anmeldelse av Brynildsens *Det nye hjerte og andre essays*. Men Winsnes legger til at Brynildsen til en viss grad har ”rett til ensidighet”, fordi han ”pretenderer ikke å være objektiv historiker. Det upartiske ’på den ene side’ – ’på den annen side’ er ikke hans sak”.¹³ Vi skal se at forenklingen kommer særlig til syne ved at Brynildsen årsaksforklarer de fleste ”problemer” i samtiden med å henvise til den mekanistisk-materialistiske tolkningen av naturvitenskapen.

Til slutt må det sies at en verdensanskuelse også innbefatter et syn på mennesket, og at ”menneskesyn” derfor kan virke overflødig i tesen. Brynildsens menneske-forståelse er imidlertid så sentral i hans tidskritikk, at ”menneskesyn” bør nevnes eksplisitt.

Fremgangsmåte, kilder og forskningstradisjon

I lys av de allmennkulturelle debattene som utspilte seg, ble det klart hvilke emner og debatter som hovedoppgaven skulle dreie seg om. Min hensikt er å vise Brynildsens deltagelse i de ulike debattene. Hovedoppgaven har derfor hovedsakelig et synkront perspektiv, men også diakrone perspektiver vil benyttes. Fordelen med debattinnleggene er at her kommer Brynildsens egen stemme tydelig til uttrykk. Det motsatte er tilfelle i hans formidling av mystikk og nyplatonisme, hvor hans synspunkter gis til kjenne mer indirekte. Debattinnleggene kan imidlertid være preget av den polemiske situasjonen, og derfor inneholde en god del spissformuleringer.

Jeg har benyttet en rekke kilder som ikke er publisert i bokform. Viktor Roddvik har utarbeidet en bibliografisk oversikt over Brynildsens forfatterskap, medregnet tekster fra aviser og tidsskrifter.¹⁴ Bibliografien teller i overkant av 350 titler. Den var et uunnværlig hjelpemiddel da jeg skulle finne tekstene i Nasjonalbibliotekets mikrofilmarkiv – for øvrig et tidkrevende arbeid. Man kan stille spørsmål angående kildenes verdi når de ikke har blitt publisert i bokform: I hvilken grad kan avisartiklene sies å uttrykke Brynildsens presise meninger, når artiklene

¹³ A.H. Winsnes, ”Den glemte Gral”, *Minervas Kvartalsskrift*, nr. 1/1961, 70.

¹⁴ Roddvik, *Lyset fra Tabor*, 327–352. Bibliografien er ikke helt fullstendig: Roddvik opplyser at perioden 1961–1963 av *Morgenposten* kunne vært kartlagt bedre. Brynildsen skrev dessuten for *Tønsbergs Blad* da han var gymnasiast, artikler som Roddvik ikke har hatt tid til å kartlegge. Brynildsen publiserte også artikler i *Stavanger Aftenblad*, men disse skal alle være trykt tidligere i *Morgenposten*. (Ibid., 327.)

muligens kan være skrevet i en forhastet situasjon, til tider også i en polemisk situasjon? Da må det sies at hans publiserte essaysamlinger stor sett består av kronikker, litteraturanmeldelser eller essays som opprinnelig stod på trykk i en avis eller et tidsskrift. Bokanmeldelsene er spekket med hans egne refleksjoner omkring temaet for bøkene han omtaler. Når jeg siterer fra litteraturanmeldelser, er sitatene derfor uttrykk for hans egne synspunkter og redegjørelser. Muntlige kilder plasserer jeg som regel i fotnoter. I praksis innebærer ”muntlige kilder” stort sett Karin Brynildsens bidrag, når litteraturen ikke har gitt svar. Avisintervjuer er benyttet til en viss grad, og de kan som kjent inneholde unøyaktige eller feilaktige opplysninger. Jeg har valgt å sitere uttalelser av Brynildsen som han har gitt i intervjuer, med det forbehold at gjengivelsene av hans tanker kan være upresise. Informasjon som jeg har hentet fra intervjuene, er stort sett av biografisk art, og de fleste av disse opplysningene er også benyttet av Roddvik i hans biografiske kapittel om Brynildsen i *Lyset fra Tabor*. Denne biografiske oversikten er ifølge Roddvik lest av Karin Brynildsen¹⁵ og dermed ”kontrollert”. Brynildsens bøker om europeiske tenkere og hans innledninger i bøker av disse tenkerne, er først og fremst benyttet i kapittel 1 i forbindelse med mystikken og den nyplatonske tradisjonen. Hans Kepler-fremstillinger blir sentrale i forbindelse med kritikken av naturvitenskapen, hvor Brynildsen fremsetter Kepler som et positivt alternativ til den faktiske idémessige utviklingen som fant sted. I forbindelse med naturvitenskapen blir også Brynildsens bok om Teilhard de Chardin sentral. For øvrig er oppgaven stort sett basert på tidskritiske essays, litteratur-kritikker og innlegg i polemiske situasjoner.

Momenter fra Brynildsens mer *formidlende* forfatterskap er imidlertid også flettet inn i teksten i de tilfellene hvor hans egen stemme bryter tydelig inn: Brynildsen skilte ikke alltid mellom nøytral formidling av tankesettet til dem han skriver om og sine egne synspunkter. Hans fremstilling av tenkere er farget av eget ståsted. Indirekte kommer hans egne synspunkter til uttrykk gjennom hvilke sider ved tenkerne han velger å betone eller overse, et aspekt som jeg vil vise under Brynildsens formidling av mystikere og nyplatonikere. Her fremhever han hvordan mystikerne og tenkerne han var tilhenger av, *distanserte* seg fra en verdensfiendtlig innstilling til materien, i og med at mystikerne *ikke* betraktet kroppen som sjelens fengsel, og *ikke* foraktet naturen og materien på bekostning av en åndelig og oversanselig virkelighet. En annen tendens i Brynildsens skrifter om tenkerne han bejaet, er at han vektlegger hvordan mystikerne tar *avstand* fra en irrasjonell, følelsesbetont og ekstatisk mystikk. Brynildsen vektlegger hvordan mystikerne benyttet personlig *erfaring* og en *metodisk*, ja *objektiv* fremgangsmåte, en *rasjonell* tilnærming til

¹⁵ Roddvik, *Lyset fra Tabor*, 10.

den oversanselige virkelighet. Jeg mener at dette ønsket om å fremheve en objektiv fremgangsmåte for å oppnå viten om en oversanselig virkelighet, er en tankemessig arv som Brynildsen har fra antroposofien (og derigjennom fra teosofien). Det samme kan sies om vektleggingen av behovet for å *endre* den naturvitenskapelig erkjennelsen, ved at denne ideelt sett skal inkludere erkjennelse av det oversanselige.

Oversiktsverket som har vært mest til hjelp for meg, er Hans Fredrik Dahls *De store ideologienes tid*, som dekker perioden frem til 1955. Samleverket *Norsk tro og tanke* (bind 3) har også bidratt med opplysninger samt tips om originalkilder. Aschehougs Norgeshistorie (bind 11, *Samling om felles mål. 1935–1970*, av Even Lange) har bidratt med presise og korrekte detaljopplysninger om historiske forhold. Dessuten har jeg hatt hjelp av Yngvar Ustvedts *Det skjedde i Norge* (bind 1, *Den varme freden – den kalde krigen*, 1945–52, og bind 2, *Velstand – og nye farer*, 1952–61), som gir levende skildringer av tidens allmennkulturelle debatter. Rune Slagstad's *De nasjonale strategier* bidro med perspektiver på etterkrigstidens Arbeiderpartistat, og Stein Mehrens essay *50 60 70 80* ga verdifulle bidrag til mitt inntrykk av 50- og 60-tallet. Berge Furre's *Norsk historie 1914–2000. Industrisamfunnet – frå vokstervisje til framtidstvil* har også vært til stor hjelp. Bind 6 i *Norsk idéhistorie, Et lite land i verden* (av Trond Berg Eriksen, Andreas Hompland og Eivind Tjønneland) dekker perioden etter 1950 og har vært et nyttig hjelpemiddel.

Forskningstradisjonen over Brynildsens forfatterskap er sparsommelig. Tidligere er det skrevet kun én akademisk avhandling om Brynildsen, nemlig Viktor Roddviks hovedoppgave i nordisk språk og litteratur, med tittelen *Lyset fra Tabor. En studie om Aasmund Brynildsen og hesykhasmen med utgangspunkt i essayet "Det nye hjerte"* (1997). Oppgaven omhandler Brynildsens forhold til den russisk-ortodokse mystikken, konkretisert til den såkalte "Jesus-bønnen" eller hjertebønnen, også kalt *hesykhasmen*. Jeg vil senere plassere mitt arbeid i forhold til Roddviks prosjekt.

Roddvik forklarer mangelen på forskningstradisjon med henvisning til "at Brynildsen har stått for lite tidstypiske standpunkter".¹⁶ Dessuten påpeker Roddvik at essayet ofte har falt utenfor litteraturforskningen. Fordi Brynildsens essays er av filosofisk karakter og derfor kan være vanskelig å trenge inn i, mener Roddvik at enkelte litteraturforskere kan ha kviet seg for å skrive om Brynildsens tekster.¹⁷ Selv vil jeg bemerke at det faktum at han formelt sett ikke var

¹⁶ Ibid., 15.

¹⁷ Ibid.

akademiker,¹⁸ kan ha gjort ham mindre ansett i akademiske kretser. Selv om Brynildsen nøt aktelse fra en rekke akademikere,¹⁹ har han nok først og fremst blitt betraktet som idéformidler, og ikke som en ”selvstendig” tenker. Hans konservative livssyn – ofte oppfattet som reaksjonært, i kamp mot ”Tiden”, kan også ha bidratt til å marginalisere ham.

Roddevik mener som sagt at enkelte litteraturforskere kan ha vegret seg for å skrive om Brynildsens essays fordi de kan være vanskelige å trenge inn i på grunn av deres filosofiske karakter. Selv mener jeg at tekstene kan være vanskelig tilgjengelig på grunn av tekstenes *tverrfaglighet*: Brynildsen beveger seg over vide fagfelt, alt fra ortodoks mystikk til teorier innen naturvitenskapen. For en leser som ikke har spesifikk kjennskap til alle områdene, kan enkelte av tekstene derfor virke utilgjengelige. Hans tverrfaglighet henger nøye sammen med hans prosjekt: Helhetssynet på tilværelsen og mennesket medfører at han kritiserer det han oppfatter som *reduksjonistiske* tilnærminger til mennesket, innen vitenskap så vel som religion. Nettopp denne tverrfagligheten gjør ham godt egnet for et idéhistorisk studium.

Min hovedoppgave er nybrottsarbeid i den forstand at jeg forholder meg til en rekke tekster av Brynildsen som ikke er kommentert tidligere i skriftlig form. Roddeviks hovedoppgave forholder seg, som antydnet, til en mer begrenset del av Brynildsens forfatterskap: Den russisk- eller gresk-ortodokse mystikken. Mitt perspektiv blir *videre* siden jeg skriver om Brynildsen som kulturkritiker og dessuten kontekstualiserer hans tekster i forhold til allmennkulturelle debatter som fant sted de tiårene han var aktiv skribent. Tross en sparsommelig forskningstradisjon når det gjelder akademiske avhandlinger, er det skrevet en rekke avis- og tidsskriftartikler om Brynildsen, dessuten omtaler av ham i litteratur- og idéhistoriske oversiktsverk. Disse vurderingene av hans forfatterskap har vært til hjelp. To hovedoppgaver i idéhistorie var dessuten til støtte for meg ved oppstarten av prosjektet: Terje G. Simonsens oppgave om *Janus*, og Søren Munchs oppgave om *Spektrum*. Simonsen og Munch gir gode innblikk i miljøene som Brynildsen var en del av, og hovedoppgavene deres fremstiller derfor Brynildsens kulturelle nærkontekst. *Janus* ble utgitt i perioden 1933–41, mens *Spektrum* kom ut i tidsrommet 1946–54. Simonsen og Munch satte meg på sporet av hvilke debattområder som opptok de respektive miljøene, og begge

¹⁸ Han gikk på latinlinjen (latin med gresk) ved Tønsberg gymnas, og tok examen artium i 1937. Høsten 1937 begynte han å studere ved Universitetet i Oslo, dessuten i København. Han studerte filosofi og litteraturhistorie, men tok ingen eksamen. (Ibid., 47.) For en biografisk oversikt, se Roddevik, *Lyset fra Tabor*, 39–85. For øvrig har Øystein Rottem skrevet en kort artikkel om Brynildsen i *Norsk biografisk leksikon*, bd. 2, Jon Gunnar Arntzen (hovedred.), Kunnskapsforlaget, Oslo 2000, 26–27.

¹⁹ Som eksempel kan nevnes at Egil A. Wyller inviterte Brynildsen til å holde en foredragsserie ved Institutt for filosofi (UiO) om Johannes Kepler og den nyplatonske tradisjonen (se kapittel 2). Dessuten skriver teologen Per Lønning at Brynildsen har ”dokumentert åndshistorisk oversikt og innsikt som mang en dosent kunne ha misunt ham”. (Per Lønning, ”Om menneske-verd”, *Aftenposten*, aftenutg., 23.12.1967.)

hovedoppgavene kontekstualiserer de anti-materialistiske ”frontkjemperne” i forhold til samtidens idékamper.

Struktur

Første kapittel har fått tittelen ”Et spiritualistisk helhetssyn”, og omhandler kjernen ved Brynildsens prosjekt. Kapitlet utgjør dermed den nødvendige bakgrunnen for å forstå hva hans kritikk av materialismen bunner i. Deretter kommer kapitler om henholdsvis hans kritikk av den materialistiske naturvitenskapen (kapittel 2), så hans kritikk av det naturalistiske menneskesynet (kapittel 3), og til slutt hans kritikk av materialistiske ideologier og verdiene i Arbeiderpartistaten (kapittel 4). Jeg behandler hans kritikk av den materialistiske tolkningen av naturvitenskapen *før* hans kritikk av det naturalistiske menneskesynet og de materialistiske ideologiene, fordi det mekanistiske og ”åndsløse” verdensbildet som vitenskapen har innført, ifølge Brynildsen danner grunnlaget for både det naturalistiske menneskesynet og ideologier som kommunisme og nazisme.

Kapittel 1 begynner med Brynildsens forhold til antroposofien, som påvirket ham i unge år. De neste to delene handler om henholdsvis mystikken og den kristne nyplatonismen. I realiteten er det ikke alltid vanntette skott mellom mystikk og nyplatonisme, men av praktiske årsaker har jeg valgt å gjøre et skille.

Kapittel 2, som omhandler hans kritikk av den materialistiske tolkningen av naturvitenskapen, starter med en redegjørelse for den vitenskapelige revolusjon og det påfølgende skisma mellom religion og naturvitenskap. Deretter viser jeg hvordan Brynildsen tolket den vitenskapelige revolusjon og den idéhistoriske utviklingen som fulgte i kjølvannet. Her kommer jeg inn på hans formidling av mystikeren, nyplatonikeren og naturfilosofen Johannes Kepler, som Brynildsen mente representerte et *alternativ* til skismaet som skulle oppstå mellom religion og vitenskap. Neste avsnitt omhandler *konsekvensene* av den materialistiske tolkningen av naturvitenskapen: Mistillit til kristendommen, overdreven tillit til naturvitenskapen, og de negative konsekvensene av naturvitenskapens tekniske formålsrasjonalitet. Neste del omhandler de ”tegn i tiden” som Brynildsen betraktet med optimisme, tegn til endring av naturvitenskapens mekanistisk-materialistiske verdensbilde. Han hevdet at kvantefysikken var ett av flere tegn i tiden på at det klassiske, mekanistisk-materialistiske (og dermed *deterministiske*) verdensbildet var ved sin avløsning. Han fant svar og alternativer hos naturvitenskapsmenn som Teilhard de Chardin og Walter Heitler, vitenskapsmenn som ønsket en *helhetsbetraktning* av mennesket.

Chardin mente at virkeligheten også har en oversanselig dimensjon, en erkjennelse han ønsket å inkorporere i selve den naturvitenskapelige betraktningssmåte, og dermed ikke la være forbeholdt vitenskapsmannens private sfære. Kapittel 2 avsluttes med en posisjonering av Brynildsen i forhold til norsk positivismestrid. Aspekter ved naturvitenskapen som angår evolusjonsbiologi, blir behandlet i kapittel 3.

Kapittel 3 omhandler Brynildsens kritikk av naturalistiske forestillinger om mennesket. Første del gir et kort innblikk i mottagelsen av Darwins evolusjonsteori i Norge mot slutten av 1800-tallet. Neste del handler om 1950-tallets debatter om nydarwinismen, debatter mellom antroposofe og biologer om ulike syn på menneskeslektens utvikling. Her blir hovedfokus på den såkalte Portmann-debatten, der Brynildsen deltok. Deretter følger et innblikk i psykoanalysens resepsjon i Norge, som danner bakteppe for min fremstilling av Brynildsens kritikk av psykoanalytisk påvirket litteratur. Visse aspekter ved hans kritikk av psykoanalysens naturalistiske forestillinger – de aspekter som angår seksualitet – kunne også vært plassert under neste og siste avsnitt som omhandler hans kritikk av ”det moderne seksualevangelium”. Denne delen innledes med et tidsbilde av norsk porno- og sedelighetsdebatt, og lovgiving og kontroverser i den forbindelsen. Min fremstilling av Brynildsens standpunkter sentrerer især om hans kritikk av Kinseys rapporter om amerikaneres seksualliv, dessuten Brynildsens idéhistoriske tolkning av Marquis de Sade, som han ser ”de moderne seksualprofeter” i relasjon til, og til slutt Brynildsens innlegg i debatten omkring Agnar Mykles roman *Sangen om den røde rubin*. Brynildsen foretar eksplisitte koblinger mellom et naturalistisk menneskesyn og det han kaller ”moderne seksualisme”. Derfor faller hans kritikk av ”det moderne seksualevangelium” inn under hans kritikk av et naturalistisk menneskesyn.

I kapittel 4, som har fått tittelen ”Kritikk av politiske ideologier og materialistisk politikk”, vil jeg først behandle Brynildsens kritikk av kommunismen, deretter hans kritikk av nazismen. Neste del – ”’Mennesket lever av brød, men ikke av brød alene’: Kritikk av Arbeiderpartistatens materialistiske verdier” – omhandler Arbeiderpartistatens materialistiske verdigrunnlag og Brynildsens vurdering av rådende tendenser i etterkrigstidens velferdsstat. Herunder faller også hans innlegg i samnorsk-striden, ettersom samtlige av hans innlegg i debatten sentrerer rundt hans hovedforklaring på statens språkpolitikk, nemlig myndighetenes materialistiske syn på mennesket.

Kapittel 1: Et spiritualistisk helhetssyn

I dette kapitlet skal jeg gjøre rede for Brynildsens grunnsyn, det som er kjernen i hans ståsted. Å se på hvilke tradisjoner han var påvirket av og hvilke tema han var mest opptatt av, er en forutsetning for å forstå hva hans tidskritikk bunner i.

Først må vi se på hans forhold til antroposofien, som var viktig i hans unge år, men som en fortsatt finner elementer av i hans senere skrifter. Deretter kommer jeg inn på hans forhold til den kristne mystikken. Videre skal jeg gjøre rede for hans kristen-platonske livssyn. Hans metafysisk forankrede menneskesyn vil komme til syne gjennom hele kapitlet. Vi ser at han står i en spiritualistisk tradisjon, hvor verdensanskuelsen er av metafysisk art og mennesket har en forankring i det transcendent. Mennesket er et vesen som ikke bare er av jordisk beskaffenhet, men har tilhørighet til en oversanselig virkelighet. Mennesket er ikke bare materie – det er også ånd, og kan stå i kontakt med det guddommelige. Sett med slike øyne må skytset rettes mot materialistiske verdensanskuelser.

Brynildsen stod ikke for en anti-intellektuell spiritualisme. Ofte blir spiritualisme forstått som en motsetning til rasjonalitet, men for Brynildsen er ikke dette tilfelle. Asbjørn Aarnes kaller Brynildsens ståsted en ”ekstrem rasjonalistisk spiritualisme”²⁰, og ifølge Tore Frost kunne Brynildsen veksle mellom ”en troende tanke” og ”en tenkende tro”.²¹ Brynildsen mente at vi *ikke* skulle gi oss følelsene i vold, men bruke tanken, for nettopp tanken er guddomsgnist i mennesket. Tanke, intellekt og fornuft er gitt av Gud for at vi skal bruke disse evnene, og de står ikke i opposisjon til troen. Brynildsen kritiserer et trosbegrep som gjør det absurde til en dyd, og han er dermed ingen tilhenger av utsagnet *credo quia absurdum* (” jeg tror fordi det er fornuftsstridig”).²² Asbjørn Aarnes sier om Brynildsen: ”Ingen i vår litteratur har vel hevdet *åndens primat* så sterkt som han; samtidig som han ønsket at alt skulle *erkjennes ved selvsyn* og *munne ut i evidens*.”²³

²⁰ Asbjørn Aarnes, ”Poesi hos Aasmund Brynildsen”, i *Aasmund Brynildsen – En europeer fra Tjøme. Tønsberg 8.–9. oktober 1993*, red. av Tore Frost, Tønsberg bibliotek 1998 (upubl.), 20.

²¹ Tore Frost, ”Aasmund Brynildsen – filosofen”, i *Aasmund Brynildsen – En europeer fra Tjøme, Tønsberg 8.–9. oktober 1993*, red. av Frost, 59.

²² Opphavsmannen til dette berømte utsagnet er kirkefaderen Tertullian (ca. 160 – etter 220). Brynildsen mener for øvrig at dette uttrykket ”finnes hverken hos Tertullian eller Augustin i denne form”, men er ”preget i det 17. århundre”. (Brynildsen, *Lyset og Øiet. Betraktninger over Teilhard de Chardins liv og verk*, Servolibris, Oslo 1962, 12.) Brynildsen nevner dette i en parentes, og belegger ikke påstanden.

²³ Aarnes, ”Poesi hos Aasmund Brynildsen”, 20.

Selv om Brynildsen stod i en spiritualistisk tradisjon, distanserte han seg fra spiritualister som ville ”flykte” mentalt fra den fysiske verden. Som jeg nevnte i redegjørelsen for oppgavens hovedtese, hadde Brynildsen et helhetssyn hvor det materielle og det åndelige sees som to sider av samme sak, og der begge aspektene derfor er viktige. Det han kritiserte var den endimensjonale oppfatningen hvor det materielle blir sett på som den eneste virkelighet. Hans kjærlighet til naturen og skapningen kommer stadig til uttrykk i det han skriver. Mennesket er en enhet av kropp og sjel, og ingen av delene må oppta all oppmerksomhet. Derfor mener han at både et ensidig materialistisk og et ensidig spiritualistisk menneskesyn er uheldig, ettersom de ikke tar hensyn til hele den menneskelige virkelighet.²⁴

Når det gjelder Brynildsens åndelige ståsted, tilla han selv påvirkningen fra sin mormor Kristine stor vekt. Han tilbrakte deler av barndommen hos henne, og hun representerte en pietistisk form for kristendom. Foruten Bibel og salmebøker, eide hun fire bøker: Johan Arndts *Den sande Christendom*, Petter Dass’ *Nordlands Trompet*, Dorothe Engelbretsdatters skrifter i ett bind og Thomas à Kempis’ *Christi Efterfølgelse*. Mormors resitering og høytlesing fra disse bøkene kom til å prege Brynildsens barndom. I voksen alder hevdet at ”mormor ganske enkelt hadde vært nyplatoniker”, og at han således ”alltid hadde hatt” det han omsider fant:

Først da jeg efter mange års leting i europeisk åndshistorie fant et utgangspunkt som også kunne bli mitt, om enn under nye betingelser, gikk det opp for meg at jeg alltid hadde hatt hva jeg fant. Allerede fra jeg var syv-åtte år hadde jeg jo fått mine ukentlige innøvelser i nyplatonismens tankeverden og sittet ved den store Mester Eckeharts føtter. For Eckehart var, via Tauler, Johan Arndts viktigste inspirator. [...]

Jeg hadde hos Arndt også lyttet til Paracelsi stemme som med stor klarhet taler med i ”Den sande Christendom”, denne likeså mirakuløst utbredte som slett leste folkeboken, hvor nyplatonismens tanker stadig blusser frem under pietismens dystre kappe. [...]

Men også hos Thomas à Kempis var jeg langt inne i min fremtid, like i nærheten av en av mestrene. Thomas tilhørte en legmannsorden som også hadde sin inspirasjon fra Eckehart-Tauler, og som særlig blev kjent for sine skoler om [*sic*] hospitaler. Til en av deres skoler i Deventer blev en av mine aller kjæreste og høiest ærede mestere, den store fremtidsmann Nikolaus fra Kues, sendt som gutt, [...].

Således er det kanskje virkelig sant hva Filosofen sier: at man bare finner det man har, at all erkjennelse er gjenkjennelse, gjenerindring. [...]

Det bare forundrer meg hvor lange, skjulte og hemmelige tankenes veier kan være. Men det gis en filosofiens historie som ikke er nevnt i noen filosofihistorie, en åndshistorie i undergrunnen som ingen åndshistoriker gir seg av med.

Kristine Hui var en kone av almuen i en slekt av slitere og hverdagsmennesker, tilsynelatende såre fjernt fra det hennes sønn Alf kalte ”bevissthetsmennesker”. Han trodde nok det samme om sin mor som om sin bestemor, at ”det som stod i de evige fjerner / var for deg kun et løfte om brød”: At deres sind og tanke helt og holdent gikk opp i kampen for føden, at deres gudshåp bare var håpet om å finne metten sin.

²⁴ Se f.eks. Brynildsen, *Til forsvar for mennesket*, Dreyers Forlag, Oslo 1967, 19–20.

Jeg må med skam bekjenne at der kom en tid da jeg trodde det samme. Inntil jeg i frydefull forbauselse oppdaget at mormor ganske enkelt hadde vært nyplatoniker, stått inne i den *store* tradisjon – og vært min første og grunnleggende foreleser og læremester udi filosofien.²⁵

Forholdet til antroposofien

Mormor Kristine var mor til dikteren Alf Larsen. Han ble antroposof i 1925, etter å ha lest Rudolf Steiners *Die Geheimwissenschaft im Umriss* (*Vitenskapen om det skjulte*).²⁶ I 1933 startet Alf Larsen tidsskriftet *Janus*, som kom ut frem til 1941. Brynildsen ble en del av miljøet rundt tidsskriftet. Hovedinspirasjonen til *Janus'* kulturkritikk var Rudolf Steiners lære, antroposofien.²⁷ Vi skal senere komme tilbake til *Janus*-miljøets anti-materialistiske agenda, som danner en viktig forutsetning for å forstå bakgrunnen for Brynildsens tidskritikk. Men først må vi se på hovedtrekkene ved Rudolf Steiners lære.

”Antroposofi” betyr ”visdom om mennesket” (av gr. *antropos*, menneske og *sofia*, visdom). Rudolf Steiner (1861–1925) dannet Antroposofisk Selskap i 1912–13, etter å ha brutt med Teosofisk Samfunn. Herfra brakte han med seg en okkult verdensanskuelse. Teosofisk Samfunn blandet elementer fra vestlig okkultisme med indisk filosofi, og mente de stod i en esoterisk visdomstradisjon. Teosofene hadde et vitenskapssyn hvor den indre erkjennelsesvei blir en viktigere empirisk basis for vår viten enn ytre observasjon. De ønsket å avdekke okkulte lover ved hjelp av vitenskapelige metoder. Teosofene forsøkte å bringe ”ånd” inn i det vitenskapelige diskusjonsfellesskapet og overskride skillet mellom tro og fornuft. De ønsket å bli assosiert med vitenskap istedenfor religion, og mente at deres lære om det oversanselige, teosofien (”guddommelig visdom/visdom om Gud”), var den sanne vitenskap, i motsetning til den materialistiske naturvitenskapen, som ble oppfattet som ufullkommen. Steiners antroposofi skulle komme til å kjennetegnes av en lignende innstilling.

Både teosofi og antroposofi blir gjerne forstått som reaksjoner på naturvitenskapens fremvekst og dens økende prestisje i det 19. århundre, samt den påfølgende konflikten mellom religion og vitenskap. De naturvitenskapelige metodene, som hadde pretensjoner om å være objektive, dannet idealet og ble gjerne oppfattet som en trussel mot humanvitenskapene, religiøse livssyn og spiritualistisk forankrede verdensanskuelser. Steiner kalte antroposofien for åndsvitenskap, og betraktet seg selv først og fremst som vitenskapsmann og ikke som grunnlegger av en religiøs bevegelse. Han var da også opprinnelig vitenskapsmann av utdannelse,

²⁵ Brynildsen, *Hudø. Bilder fra en barndom*, Dreyers Forlag, Oslo 1974, 87–89.

²⁶ Henri Werring, *Alf Larsen. En dikters livsløp*, Dreyers Forlag, Oslo 1977, 68–69.

²⁷ Om *Janus*, se Terje G. Simonsen, *Janus. Et tidsskrift og en tid. Idéhistoriske perspektiver på tidsskriftet Janus og mellomkrigstidens idékamper*, Solum forlag, Oslo 2001.

og sterkt opptatt av Goethes naturforskning. Steiner betraktet den åndelige verden som mer virkelig enn den fysiske. Materien hadde en gang vært ånd, og skulle igjen bli ånd en gang i fremtiden. For Steiner hadde historien dermed en iboende mening og den strebet mot et mål. Åndsvitenskapen var en videreføring av naturvitenskapen, og åndsvitenskapen tok over der naturvitenskapen måtte gi slipp. Ifølge Steiner var det naturvitenskapens egne metoder som ble videreført i åndsvitenskapen, jamfør undertittelen på det som av mange blir betraktet som Steiners hovedverk – *Frihetens filosofi* (1894): *Grunntrekk av en moderne verdensanskuelse. Sjelelige iakttagelsesresultater efter naturvidenskapelig metode*.²⁸ På åndsvitenskapens område var det ikke snakk om tro, men om empiri – erfaringer som i teorien var tilgjengelige for alle, dog ikke erfaringer som man kom frem til via de fem sanser, men via utviklingen av oversanselige organer. Steiner hevdet således en prinsipiell intersubjektivitet (eller *objektivitet*, som han selv kalte det) for den åndsvitenskapelige metode, en allment tilgjengelig erkjennelsesmetode. Steiner mente at mennesket i tidligere tider hadde hatt oversanselige evner, men at disse var blitt svekket. Ved å ta i bruk sin naturlige tenkeevne og benytte meditasjon, kunne mennesket ved hjelp av jebvisstheten utvikle sjelelige organer for å skaffe seg innsikt i ”ånde verdenen”, eller ”de høyere verdener”, en oversanselig og objektiv sannhetsverden. Denne metoden beskriver han i *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? (Hvordan når man til erkjennelse av de høyere verdener?)*, en bok som ifølge Karin Brynildsen skal ha betydd mye for Aasmund. Her beskriver Steiner den indre skoloringen som åndseleven må gjennom for å nå oversanselig erkjennelse. Ved å bearbeide sin personlighet, utvikle bestemte moralske karaktertrekk og gjøre visse meditative øvelser, utvikler åndseleven sjelelige og åndelige iakttagelsesorganer, et sanseapparat som gjør mennesket i stand til å skue den åndelige virkelighet, som er den opprinnelige virkelighet, utviklet før den fysiske virkelighet. Steiner understreker gjentatte ganger viktigheten av at mennesket bevarer bakkekontakten etter hvert som det gradvis blir klarsynt og oppnår økende erkjennelse av den oversanselige verden: Erkjennelsen skal ikke medføre en sjelelig og åndelig tilbaketrekning fra den fysiske verden, men bidra til økende engasjement i den fysiske verden.²⁹ Ut fra dette spiritualistiske helhetssynet blir den antroposofiske beskjeftigelse med landbruk forståelig, i og med at den materielle verden ikke skal ignoreres.

²⁸ For en kort gjennomgang av Steiner og antroposofien, se Håkan Arlebrand, *Det ukjente. Om okkultisme og åndelighet i en ny tidsalder*, overs. av Kjell Olaf Jensen, Luther Forlag, Oslo 1993, især 135–148.

²⁹ Om sistnevnte, se Rudolf Steiner, *Hvordan når man til erkjennelse av de høyere verdener?*, Antropos Forlag, Oslo 1990, 137, 157, 172, 176–177, 215. (Utk. første gang som artikkelserie i 1904–05.) Steiner taler endog om et sjelelig og åndelig organ som utvikler seg i hjertere regionen, et *hjerterorgan* (ibid., 157–158), noe som uvegerlig bringer tanken til Brynildsens interesse for den russisk-ortodokse hjerterønn og utviklingen av et ”psykofysisk” erkjennelsesorgan i hjertere regionen ved hjelp av meditasjon, noe vi skal komme tilbake i delkapitlet ”Mystikken”.

Antroposofien ser på mennesket som en helhet av ånd, sjel og legeme, og mennesket er derfor borger av tre verdener: Den materielle, den sjelelige og den åndelige. Steiner hadde en detaljert lære om hvordan mennesket var bygd opp av flere vesensledd, og hvordan menneskets ånd ble reinkarnert til gjentatte jordeliv. I motsetning til hinduistisk reinkarnasjonstro, hvor mennesket kan gjenfødtes i et dyr, mente Steiner at menneskets ånd kun kan reinkarneres i et nytt menneske. For Steiner var de stadige gjenfødelsers ledd på veien mot menneskehetens fullkommengjørelse.

Mennesket kan ifølge Steiner potensielt bestå av syv vesensledd, men menneskeheten har ikke utviklet de tre siste leddene. Det første leddet, *det fysiske legemet*, er det eneste som er synlig for våre sanser. Det andre leddet, *eterlegemet/livslegemet*, er et lysende eterisk kraftfelt, en slags aura som er livskraften, og som også planter og dyr har. Eterlegemet har omtrent samme form som den fysiske kroppen, men eterlegemet har en høyere grad av virkelighet. Det tredje vesensleddet kaller Steiner *astrallegemet*, som er sentrum for menneskets følelser, lyst, drifter, begjær, smerte, osv. Astrallegemet kan sammenlignes med en lysende sky. Det fjerde leddet, *jeget*, er mennesket alene blant de jordiske skapninger om å ha. Jeget er kjernen i menneskets vesen, og preger menneskets jeg-opplevelse og individualitet. De tre første vesensleddene er hylster og redskaper for jeget. Jeget hos forskjellige mennesker lykkes i større eller mindre grad i å bearbeide og foredle de tre første leddene. Jeget, samt astrallegemet, knytter mennesket til den oversanselige verden. De tre gjenstående vesensleddene som menneskeheten ennå ikke har utviklet, kalles henholdsvis *åndsselve*, *livsånden* og *åndsmennesket*. Store religionsstiftere som Jesus og Buddha har kommet til det stadium at de utviklet livsånden i seg. Åndsmennesket, som er det siste steg på veien, er identisk med ren bevissthet.³⁰

Steiner var opptatt av evolusjonsteorier, og dannet sin egen lære om hvordan menneskets utvikling hadde skjedd, godt hjulpet av romantikkens spiritualistiske utviklingsideer. Steiner mente at det styrende prinsipp i utviklingen var av åndelig, og ikke av materiell art. Han var tilhenger av Darwin, men mente at Darwins evolusjonslære ble ensidig fordi den bare tok for seg den materielle utviklingen. I motsetning til Darwins lære om det naturlige utvalg, hvor tilfeldige mutasjoner førte utviklingen videre og evolusjonen ble ansett som blind, retningsløs og uten

³⁰ En kortversjon av denne vesensinndelingen finnes i Arlebrand, *Det ukjente*, 140–141. Steiners verdensanskuelse og menneskesyn gjennomsyrrer alt han skriver, deriblant *Hvordan når man til erkjennelse av de høyere verdener?* En mer systematisk og detaljert gjennomgang gis i Rudolf Steiner, *Teosofi. En vei til oversanselig erkjennelse av verden og mennesket*, Norsk antroposofisk forlag, Oslo 1972, 24–60 (utk. første gang i 1904). Her oppsummerer han på s. 60. I sekundærlitteraturen kan man finne en mer oversiktlig gjennomgang av menneskets inndeling ifølge Steiner. Problemet med en kort gjengivelse av Steiners menneskesyn i sekundærlitteraturen er at det gjerne blir forvridd og kategorisk fremstilt. Steiner selv påpeker hvor vanskelig det er å bruke språk når man skal beskrive den oversanselige virkelighet, og at man derfor må ta til takke med metaforer for å bøte på språkets utilstrekkelighet.

bevissthet, mente Steiner at det var en mening og et mål med evolusjonsprosessen. Steiner syntes at darwinismen ikke ivaretok menneskets særstilling blant de levende vesener godt nok.³¹ Ifølge Steiner hadde mennesket kommet av ånd, og ikke materie. Mennesket hadde ikke utviklet seg av dyret – i stedet var det mennesket som hadde viklet dyret ut av seg. Dyrene var ”slagger” og mislykkede utkast til mennesket, hvor skaperen hadde nådd sitt mål. Mennesket er ”ikke et dyr i sin fullendelse” – det er ”en gud i sin vorden”.³²

Antroposofien var det entydige idégrunnlaget for *Janus*. Tanken var at *Janus* skulle ha appell ut over den engere krets av antroposofier, og dermed gjøre nordmenn kjent med Steiners lære. I bladets programartikkel gjør Larsen rede for tidsskriftets anti-materialistiske agenda. Han sier at den materialistiske verdensanskuelse har mistet sin brodd, og at *Janus* anser ideene som det primære. Larsen så for seg at bladet skulle bli åsted for en ”holmgang” mellom tidens ideer.³³ Vi skal senere se at Brynildsens tidskritiske prosjekt på mange måter er en blåkopi av *Janus*’ agenda. Som Simonsen sier i sin eminente hovedoppgave om *Janus*: ”hvorfor skulle man egentlig drive kulturkritikk hvis alt dypest sett er i skjønneste orden?”³⁴ Ifølge *Janus*³⁵ hadde utviklingen gått feil ved modernitetens begynnelse, fra og med Descartes’ tid, da den mekanistiske materialisme gikk av med seieren. Det er det mekanistisk-materialistiske og instrumentalistiske vitenskapssynet som *Janus* kritiserer – den materialismen som når sitt klimaks med positivismen på 1800-tallet, hvor bare det positive gitte (det sansbare, det man kan erfare, det empiriske) er det vi kan ha viten om. Det er vitenskapssynet i moderniteten som *Janus*-kretsen mener det er noe galt med, samt oppfatningen om hva man kan nå erkjennelse om. Kant hadde hevdet at mennesket ikke kan oppnå viten om den egentlige virkeligheten – *das Ding an Sich* (tingen i seg selv): Gud, sjelens udødelighet, og verden slik den egentlig er, kan ikke erkjennes. *Janus* derimot, står i en tradisjon som hevder det er mulig å ”lette på sløret” til *das Ding an Sich*, og denne verden betraktes som en ”skjult og antatt mere virkelig virkelighet”.³⁶ *Janus* applauderte relativitetsteorien og kvantefysikken, fordi disse hadde vist at den mekanistiske materialisme ikke

³¹ Thomas Hylland Eriksen, ”Steiner og darwinismen”, i *Fascinasjon og forargelse. Steiner og antroposofien sett utenfra*, red. av Cato Schiøtz og Peter Normann Waage, Pax Forlag, Oslo 2000, 61–75.

³² Werring, *Alf Larsen*, 74–75.

³³ Alf Larsen, ”Introduksjon til et nytt tidsskrift”, *Janus*, nr. 1/1935, 4.

³⁴ Simonsen, *Janus*, 50.

³⁵ Simonsen danner en idealtipe for hva han mener er *Janus*’ redaksjonelle hånd, med Alf Larsen i spissen, og bruker derfor formuleringer som ”Ifølge *Janus*”, ”*Janus* mener”, osv, og jeg bruker samme uttryksmåte. Simonsen sier at hvis artikler avvek fra *Janus*’ grunnposisjon, ble dette kommentert i lederen. Se Simonsen, *Janus*, 17.

³⁶ *Ibid.*, 39.

holdt stikk, og den nye fysikken signaliserte håp om at den rådende, materialistiske verdensanskuelsen i folks bevissthet, kunne endres.³⁷

Janus' store fiende er som sagt materialismen, som betraktes som modernitetens største villfarelse – den materialistiske naturvitenskap og det naturalistiske menneskesyn. Simonsens tese er at *Janus* formidler en metafysisk fundert individualisme. *Janus*-kretsen kom naturlig nok i opposisjon til retninger i sin samtid som *Janus* mente hadde en reduksjonistisk og endimensjonal tilnærming til fenomenet menneske. Dette gjaldt marxismen, som så mennesket i relasjon til dets sosiale og økonomiske omgivelser, og psykoanalysen, som man kunne få inntrykk av at reduserte mennesket til en bunt med drifter og begjær. I mellomkrigstidens kulturradikalisme var troen på vitenskapen sterk, og man kjempet mot religiøs metafysikk og overtro. Sentrale navn her er Arnulf Øverland, Sigurd Hoel og Helge Krog. De kulturradikale bekjente seg som regel i større eller mindre grad til henholdsvis marxismen, psykoanalysen og darwinismen. *Janus* tok avstand fra disse retningene, og mente at mennesket er av guddommelig natur – det er et fritt åndsvesen, og mennesket må forstås ut ifra sin guddommelige opprinnelse. Og som det åndsmennesket man er, lar man seg ikke styre av sine irrasjonelle drifter, men tar i stedet i bruk sitt Jeg (Jeget i steinersk forstand) og behersker driftene med sin bevissthet. Ifølge *Janus*-miljøet innebar psykoanalysen en detronisering av Jeget,³⁸ ettersom psykoanalysen ikke fremstilte individet som sterkt og selvstendig, men gjorde det til offer for irrasjonelle krefter. Til dette må sies at Freud selv ønsket å bidra til en styrkelse av jeget (egoet), men ettertidens bruk av psykoanalysen medførte i stedet en vektlegging av menneskets fornuft som offer for irrasjonelle krefter.³⁹

I *Janus* bidro Brynildsen med et tjuetalls artikler, hvor av de fleste omhandlet kunst og litteratur. Han var 17 år da han fikk sitt første lengre essay på trykk som het ”Pablo Picassos urbillede”. De som ikke visste hvem Aasmund Brynildsen var, trodde essayet var skrevet av en lærd og sindig olding.⁴⁰ Han ble oppfattet som et litterært og filosofisk vidunderbarn, og Alf Larsen omtalte Aasmund som ”det mest begavede yngre åndsmenneske i Norden”.⁴¹ Larsen så for seg at nevøen skulle bli hans arvtager og forkynne Steiners lære. Vi skal senere se at forholdet til antroposofien førte til en konflikt mellom onkel og nevø. *Janus* ble redigert på Alf Larsens hjemsted, gården Rød på Tjøme. Rød var et samlingspunkt for forfattere, kunstnere og intellektuelle. Her mottok Brynildsen rike impulser i gymnasdagene. I dette miljøet var også den

³⁷ Ibid., 166. *Janus* mente for øvrig, i tråd med Steiners lære, at den materialistiske epoke hadde sin funksjon som ledd i åndens selvrealisering, men at materialismen måtte overskrides. (Ibid., 170.)

³⁸ Ibid., 113.

³⁹ Ibid., 116.

⁴⁰ Eidem, ”Med slipset bak på ryggen”, *Verdens Gang*, 6.12.1960.

⁴¹ Bror von der Lippe, ”Et opprør mot faderhuset? Alf Larsen og Aasmund Brynildsen”, *Libra*, nr. 3/1995, 105.

danske skribenten og antroposofisk inspirerte kulturkritikeren Johannes Hohlenberg, som ifølge Roddvik trolig har hatt en viss betydning for Brynildsen.⁴²

I litteraturhistoriske oversiktsverk blir Brynildsen gjerne omtalt som antroposof, noe Roddvik nevner en rekke eksempler på. Roddvik argumenterer for hvorfor merkelappen ”antroposof” ikke er passende på Brynildsen. Han var opptatt av Steiner i sin ungdom, og var uten tvil påvirket av antroposofien. Men blant dem som stod Brynildsen nær, er det uenighet om hvor stor denne påvirkningen var.⁴³

Brynildsen uttalte seg om sitt forhold til antroposofien i et par intervjuer som han ga i 1973. Her forteller han om sitt møte med Steiners tankeverden da han som 17-åring hadde en religiøs krise. Løsningen ble en bok han fant hos Alf Larsen. Den var skrevet av Rudolf Steiner og omhandlet menneskets åndelige forhold til naturen og kosmos, en bok som viste Brynildsen en annen vei til kristendommen enn den han hadde møtt hos Johan Arndt.⁴⁴ ”Jeg ble mer og mer opptatt av Rudolf Steiner, men jeg ble aldri en troende antroposof.”⁴⁵ I et annet intervju skal han ha uttalt følgende:

- Da jeg som ung søkte Alf Larsen i hans hjem, trodde jo alle at jeg var antroposof, liksom onkel Alf, og onkel Alf var den som var mest begeistret. Men så enkelt var det jo ikke, sier Aasmund Brynildsen.
- Rudolf Steiner ble for meg bare åpningen til den kristne mystikk, det ble for øvrig også veien som førte meg til den orientalske mystikk, og til ikonene.⁴⁶

Det synes som om Alf Larsen ble klar over at Brynildsen ikke var antroposof først ved utgivelsen av essaysamlingen *Det nye hjerte* i 1960. Brynildsen hadde beskjeftiget seg med kristne mystikere gjennom hele 1950-tallet, men det var det nyskrevne tittleessayet som åpnet onkelens øyne, et essay som omhandlet ”hjertebønnen” – eller ”Jesus-bønnen” – fra den mystiske tradisjonen i østkirken. Ettersom Larsen hadde hatt store forventninger til sin nevø og betraktet ham som sin åndelige arvtager, ble det et sjokk å innse at nevøen ikke var antroposof. Konflikten

⁴² Roddvik, *Lyset fra Tabor*, 45.

⁴³ Ibid., 70–75. Karin Brynildsen fortalte at hennes mann mot slutten av sitt liv hadde bedt henne sørge for at han ikke ble husket som antroposof.

⁴⁴ Karin Brynildsen visste ikke hvilken bok av Steiner det dreide seg om, men som tidligere nevnt, fortalte hun at *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* (*Hvordan når man til erkjennelse av de høyere verdener?*) hadde betydd mye for Aasmund.

⁴⁵ Intervju ved Per Kokvold, ”Statens innkjøpsordning for bøker en katastrofe for det litterære nivå. Kraftig tale fra vinneren av Vestfold fylkes kulturpris 1973, Aasmund Brynildsen”, *Tønsberg Blad*, 23.11.1973.

⁴⁶ Alan, ”Et kjempende menneske”, *Sandeffjords Blad*, 8.12.1973. I intervjuet står det ”orientalsk”. Ettersom Brynildsen aldri var spesielt interessert i Østens mystikk, antar jeg at bruken av ”orientalsk” her enten skyldes at intervjueren har forvekslet ”ortodoks” med ”orientalsk”, eller at Brynildsen i dette tilfellet har brukt ”orientalsk” om den russisk-ortodokse mystikken.

har vært viet oppmerksomhet i litteratur og foredrag om Brynildsen,⁴⁷ og jeg vil ta den med her fordi konflikten belyser hans forhold til antroposofien.

I et brev til forfatteren Per Arneberg forteller Larsen om sjokket over å oppdage at nevøen ikke var antroposof. Brevet har nylig kommet for dagen – dvs. det kom i Karin Brynildsens eie for et par år siden. Et vedlegg til brevet var en *kopi* av et brev som Larsen hadde *tiltenkt* Aasmund. Ifølge Karin ble dette brevet sannsynligvis aldri sendt til hennes mann, men det bringer opplysninger som har forskningsmessig interesse. I brevet tiltenkt Brynildsen, skriver Larsen at han trodde de var enige i det *vesentligste*, at Brynildsen bekjente seg til antroposofien, og at hittil hadde både venner og fiender oppfattet han som antroposof. Når Larsen hadde møtt tvil om hvorvidt Brynildsen var antroposof, hadde han garantert for at nevøen tilhørte antroposofenes rekke. Imidlertid, Brynildsens holdning i *Det nye hjerte* ”må uvægerlig bli oppfattet som en ’konversion’ og samtidig som en avstandtagen fra antroposofi”, som en ”hanske kastet til antroposofien”, noe som ikke kan gå upåaktet hen, men krever et ”svar”, et svar Alf Larsen sier han må gi.⁴⁸

Svaret kom i form av en artikkel med tittelen ”En mystiker i Norge?” Der kritiserte Alf Larsen *Det nye hjerte* ut fra et antroposofisk ståsted. Han ønsket artikkelen trykt i *Morgenbladet*, men kulturredaktør Erik Egeland ba Larsen først ordne opp med nevøen på tomannshånd. Artikkelen kom ikke på trykk i Larsens levetid, men ble publisert i det antroposofiske tidsskriftet *Libra* i 1995.⁴⁹ Larsen ga sin tilslutning til innholdet i de tidskritiske tekstene i essay-samlingens første del, men ifølge ham kunne ikke disse vært skrevet uten inspirasjon fra Steiner. Ankepunktet var derfor at Brynildsen ikke hadde nevnt Steiner ved navn. De siste essayene i samlingen omhandlet kristne mystikere og vakte Larsens forargelse på grunn av innholdet, og da især essayene om henholdsvis Simone Weil og hjertebeønnen.

I artikkelen om Simone Weil hadde Brynildsen en kritikk av teosofien, som både Alf Larsen og andre oppfattet som en kritikk rettet mot antroposofien. Her sier Brynildsen at Weil

hadde vel sin godt begrunnede mistanke om at den [teosofien] var en esoterikk uten esoterikere, at de aller fleste av dens medlemmer gikk omkring med forestillinger som de ikke hadde noen personlig dekning for, og at den mer gav anledning til flukt og åndelig svermeri enn bittert alvorlig arbeide på seg selv.⁵⁰

⁴⁷ Se senest *Kirke og Kultur* nr. 2/2005, som er et temanummer om Brynildsen. Her er et brev fra Alf Larsen til Erik Egeland, datert 20/4-61, som omhandler konflikten mellom onkel og nevø. (Se Alf Larsen, ”Brev fra Alf Larsen til Erik Egeland”, *Kirke og Kultur*, nr. 2/2005, 215–217.)

⁴⁸ Udatert brev fra Alf Larsen til Aasmund Brynildsen – egentlig en kopi sendt som vedlegg med et brev til Per Arneberg datert 6.5.1961.

⁴⁹ Larsen, ”En mystiker i Norge?”, *Libra*, nr. 3/1995, 113–119.

⁵⁰ Brynildsen, *Det nye hjerte og andre essays*, Dreyers Forlag, Oslo [1960], 190–191. (Heretter bare *Det nye hjerte*.) Det er verdt å merke seg at Brynildsen hadde skrevet essayet om Simone Weil allerede i 1951 og 1952, i *Spektrum*.

Larsen skjønte heller ikke hva Brynildsen ville med å vende oppmerksomheten mot kristne mystikere som var åndelige ”småfolk” sammenlignet med Steiner, og Larsen ble provosert av at Brynildsen løftet disse frem på bekostning av Steiner. Som eksempel nevner Larsen at Brynildsen unnlot å nevne Steiner i forbindelse med utviklingslæren og dens revisjon i helhetlig-spiritualistisk retning. Ifølge Larsen ga Brynildsen i stedet inntrykk av at jesuittpateren og naturvitenskapsmannen Teilhard de Chardin hadde brakt et revolusjonerende nytt syn på utviklingslæren. Larsen stilte spørsmålsteget ved hva Chardins tanker skulle bidra med når Steiner hadde forklart det hele, og Weils tanker var også uinteressante – heller ikke hun brakte noe nytt.

Larsen var ikke nådig i sin omtale av hjertebønnen: Verden hadde ikke behov for et nytt hjerte, men en ny hjerne, og det i form av den innsikt Steiner hadde gitt. Mystikerens hjertebønn hadde ikke den samfunnsforvandlende kraft som Steiners teorier kunne gi på områder som landbruk, pedagogikk, med mere. Larsen anså hjertebønnens mystikk som virkelighetsflukt, og skrev at ”jeg begriper ikke hvad det skal tjene til at jeg eller Aasmund Brynildsen praktiserer den russiske eller en annen yoga inntil vi fordufter opp gjennom taket. Det er mulig at vi svever opp til himmelen, men det er sikkert at *verden* rutsjer ned til helvede”.⁵¹ Til deres felles venn Bror von der Lippe, uttalte Larsen at ”Aasmund kan jo bygge seg et kråkerede oppe i et av trærne der ute på Veierland, og så kan han sitte der med sin Jesus-bønn, og se om han kan hjelpe verden med det!”⁵² Konklusjonen i ”En mystiker i Norge?” ble at verden ikke lenger har bruk for mystikere, og at ”[e]n mystiker i Norge er allerede en for meget”.⁵³

Steiner ble ingen autoritet for Brynildsen. Han skal ha hatt planer om å skrive en artikkel der han plasserte Steiner i en idéhistorisk sammenheng. Angående disse planer skal Larsen

⁵¹ Larsen, ”En mystiker i Norge?”, *Libra*, nr. 3/1995, 119.

⁵² Lippe, ”Et opprør mot faderhuset? Alf Larsen og Aasmund Brynildsen”, *Libra*, nr. 3/1995, 111.

⁵³ Larsen, ”En mystiker i Norge?”, *Libra*, nr. 3/1995, 119. Alf Larsen og Brynildsen hadde forholdsvis lite kontakt de siste årene frem til Larsen døde i 1967. Bruddet på det åndelige planet gikk også ut over den fysiske kontakten, men det ble en slags ”væpnet fred” mellom dem inntil det siste. (Lippe, ”Et opprør mot faderhuset? Alf Larsen og Aasmund Brynildsen”, *Libra*, nr. 3/1995, 111.) Larsen hadde sett for seg at han og Brynildsen skulle samarbeide om et nytt tidsskrift, dessuten at Brynildsen skulle ha det betrodde ansvar å ivareta hans etterlatte skrifter, men etter *Det nye hjerte* innser han at Brynildsen ”er jo nå likefrem min åndelige antagonist”. Jeg siterer mer fra Larsens brev til Per Arneberg, fordi dette er upublisert materiale: ”Du må jo forstå at jeg hele tiden, det vil si siden langt tilbake, simpelthen har bygget på Aasmund, har regnet med ham som min ’etterfølger’ [...] Rent menneskelig sett har det vært det voldsomste sjokk jeg har fått i hele mitt liv. Det var som om den faste grund gled bort under mig da jeg leste de siste artikler i boken. [...] at du skal forstå hvor alvorlig altsammen plutselig har blitt for mig både når det gjelder mine litterære etterladenskaper og mitt åndelige forhold til Aasmund. Det siste berører, og det i aller høyeste grad, antroposofien. Og her kan der ikke fra min side være tale om noe kompromiss. Det mest intellektuelt begavede menneske her i landet i den generation han tilhører vender sig med en direkte hånlig gestus bort fra antroposofien og værdiger ikke engang med et ord å nevne den lærer han har fått mere fra enn fra noen annen. Nei, det kan ikke gå upåaktet hen, og alt tegner til at jeg må gjøre det.” (Brev fra Alf Larsen til Per Arneberg, datert 6.5.1961.) Men man kan kanskje spørre seg hvor riktig det er rent forskningsetisk å sitere fra dette materialet, når Larsen avslutter til Arneberg: ”gjør mig den tjeneste å brenne dette brev. Det bør ikke risikeres at det kommer til eftertiden.” (Ibid.)

indignert ha utbrutt: ”Sette Steiner inn i sammenhengen, har du hørt på maken! Den vesle fyren, en dverg i forhold til Steiner, skal sette *ham* i sammenhengen!”⁵⁴ For Brynildsen var Steiner bare en av mange lærere, og slettes ikke den viktigste.

Uansett hva man måtte mene om Brynildsens forhold til antroposofien, er det ingen tvil om at hans kristendomsoppfatning har blitt preget av Steiner, en påvirkning man ser især på begrepsbruken. I Brynildsens skrifter dukker det opp ord som ”Kristusvesenet”⁵⁵ og ”den kristne impulsen”⁵⁶, uttrykksmåter hentet fra den antroposofiske tradisjonen, og som er fraværende innen tradisjonell teologi og russisk-ortodoks mystikk. Han bruker også uttrykket ”å utvikle ’Kristusmennesket’ i seg”⁵⁷ – en ”steinersk” uttrykksmåte som ikke brukes blant tradisjonelle kristne. Mest sentralt er imidlertid at Brynildsen drar på en arv fra antroposofien – og derigjennom også fra teosofien – når det gjelder hvilke midler/argumenter som benyttes i kampen mot naturvitenskapelig materialisme, forsøket på å overkomme skillet mellom religion og vitenskap, og ønsket om å overføre objektive undersøkelsesmetoder på det åndelige liv i menneskets indre. Hans rasjonalistiske spiritualisme kan forstås i lys av den teosofisk-antroposofiske tradisjonen. Ved hjelp av rasjonelle metoder kan mystikeren få del i en objektiv virkelighet, og dermed oppnå *viten*. Disse aspektene ved Brynildsens prosjekt vil komme frem i hovedoppgavens analyse.⁵⁸

Mystikken

[...] ”Guds rike”, som ikke er over eller under eller ”bak” vår empiriske verden, men i den, i oss. Guds rike er inneni Eder.⁵⁹

⁵⁴ Jan-Erik Ebbestad Hansen, ”Autoritetens filosofi”, i *Fascinasjon og Forargelse*, red. av Schiøtz og Waage, 122.

⁵⁵ Brynildsen, ”Mennesket, alle tings mål”, *Janus*, nr. 10/1939, 811.

⁵⁶ *Ibid.*, 809, 811.

⁵⁷ Brynildsen, ”Dagdrøm på korset”, *Spektrum*, nr. 1/1953, 57.

⁵⁸ En rekke flere likhetstrekk kunne påpekes, men i vår sammenheng er det aspektene nevnt ovenfor som blir mest sentrale. En nærlesning av Brynildsens tekster ville kunne finne likheter og forskjeller med Steiners idéverden. To eksemplarer av Steiners *Die Mystik* finnes i Brynildsens private bibliotek, hvor av den ene er rikelig utstyrt med understrekningslinjer. Bokens fulle tittel er *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung* (1901). (*Die Mystik* kom i norsk oversettelse i 2004: *Mystikken ved inngangen til den nyere tids åndsliv og dens forhold til den moderne verdensanskuelse*, Antropos forlag, Oslo 2004. Her har også Peter Normann Waage skrevet et essay med tittelen ”Mystikken, Rudolf Steiner og vitenskapen”.)

⁵⁹ Brynildsen, *Russland – Europas bilde. Essays og artikler. Utvalg og innledning ved Viktor Roddvik*, Vidarforlagets kulturbibliotek, Oslo 1994, 194. ”Guds rike er inneni Eder” er opprinnelig Jesu ord i Lukas 17:21, fra Det Norske Bibelselskaps oversettelse fra 1930, en oversettelse som var i bruk frem til 1978. (Lk. 17:21, *Bibelen. Den hellige skrift. Det gamle og det nye testaments kanoniske bøker*, revidert oversettelse av 1930, Det Norske Bibelselskaps Forlag, Oslo 1964.) Det er verdt å merke seg at Bibelselskaps oversettelse fra 1978/1988 benytter en annen formulering: ”Guds rike er iblant dere” [min uthevn.]. (Lk. 17:21, *Bibelen. Den hellige skrift. Det gamle og det nye testamente*, Det Norske Bibelselskap, 1978-overs., 2. utg., Oslo 1988.)

I dagligtale blir ”mystikk” ofte brukt i betydningen ”hemmelig” eller ”dunkelt”, men i religiøs sammenheng har ordet en annen betydning – her innebærer ”mystikk” en helt bestemt holdning og fremgangsmåte innen religionen: Mennesket har en gnist av det guddommelige i seg, noe som medfører en lengsel tilbake til opphavet, en gjenforeningslengsel. Mystikerens mål er en indre forening med det guddommelige, *unio mystica*. For å oppnå dette må mystikeren arbeide metodisk med sitt sinn og gå en trinnvis erkjennelsesvei for å nå den høyere innsikt. La oss se på hva Brynildsen selv sier om mystikken:

Jeg sa at den kristne tro ble holdt levende opp gjennom vår historie av menn og kvinner som målbevisst og metodisk arbeidet med seg selv for å nå til religiøs erfaring og erkjennelse. Det er denne differensiert metodiske bearbeidelse av menneskets sjelelige og intellektuelle struktur i den hensikt å gjøre det istand til å erfare og erkjenne den oversanselige virkelighet som religionen taler om – det er dette meget bestemte og – *i sin art* – meget rasjonelle arbeide som dekkes av det sørgelig misbrukte og misforståtte ord mystikk. Virkeligheten bak dette ord er et metodisk erfarings- og erkjennelsesarbeid [...].⁶⁰

Brynildsen peker på at de store mystikerne har vært enige om at ”den historisk åpenbarte [Kristus] må bli det menneskelige erfarte”.⁶¹ Det var ikke nok å lære om Kristus – man måtte selv erfare ham. ”Hva nytter det meg at Kristus er født – og ikke født i meg?”, som Brynildsen siterer fra Mester Eckehart.⁶² Brynildsen sier at mystikken er en ”en lære om den indre forening”, og det sentrale i mystikerens bestrebelse er menneskeåndens vei til forening med sitt opphav, gjennom Kristusvesenet:

I den grad mystikken overhodet er en lære, er den en lære – ikke om den rette trosforestilling, men om en vei til troens realitet, det vil si veien til gudserkjennelse. Ordet erkjennelse er i mystikkens likesom i det gamle og det nye testaments sprog ensbetydende med forening – befruktning. Mystikken er en lære om den indre forening, en anvisning på den vei mennesket må gå for å forene sin vilje med Faderens. [...]

Da det sentrale i mystikkens bestrebelse altså ikke er den intellektuelle formulering av trosforestillingene (dogmet), men menneskeåndens vei til forening med sitt opphav gjennom Kristusvesenet, og da denne vei ikke er en vei for tanken alene, men for vesenet som helhet, må mystikken i kirkens øyne innebære et visst anarkistisk element.⁶³

Det første steg på mystikkens vei er å innse at man er atskilt fra sitt opphav: Mennesket må innse avstanden som eksisterer mellom en selv og Gud, erkjenne at man er langt fra ”guddommelig”. Dette er første steg på veien tilbake til enheten.⁶⁴

⁶⁰ Brynildsen, *Fornuft og besettelse*, 71.

⁶¹ Brynildsen, ”Mester Eckehart. ca. 1260 – ca. 1328”, i *Taler og traktater*, av Mester Eckehart, oversettelse, utvalg og innledning av Aasmund Brynildsen, Dreyers Forlag, [Oslo 1959], vii.

⁶² Ibid., vii.

⁶³ Brynildsen, ”Den kristne Eros”, i *Den platonske kjærlighetstanke gjennom tidene. En bok fra ”lørdagsseminaret” ved Universitetet i Oslo, våren 1973*, red. av Tore Frost og Egil A. Wyller, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1974, 93–108.

⁶⁴ Brynildsen, *Det nye hjerte*, 141–142.

⁶⁴ Brynildsen, ”Mester Eckehart”, vii.

Kjærlighetsaspektet står sentralt innen den kristne mystikken. Det er kjærligheten mellom Gud og menneske som gjør foreningen mulig. Det klassiske *eros*-begrepet og det nytestamentlige *agape*-begrepet har av mange teologer blitt sett på som kontraster. De mente at *eros* betegnet den menneskelige og sanselige kjærligheten, mens *agape* var Guds åndelige kjærlighet til mennesket. For Brynildsen er det ingen motsetning mellom begrepene – han mener at i evangeliene inngår begge i en forening.⁶⁵ Dette synet på eros er i tråd med den nyplatonske forståelsen, hvor *eros* er en åndelig kjærlighetslengsel, selve drivkraften mot å nå det guddommelige, og den metoden man bruker for å nå bevissthet om sin enhet med det guddommelige. Kjærlighetslengselen er en lengsel etter enhet – den opphavlige enheten.

Ifølge Brynildsen var mystikken den egentlige kjernen i kristendommen. Men da kristendommen ble statsreligion i Romerriket på 300-tallet, ble mystikken ansett som en trussel.⁶⁶ Mystikken ble til tider forkjetret og derfor tvunget til å gå under jorden. Dette fordi mystikerne la vekt på den enkeltes forhold til guddommen ("den enes ensomme vei til Den Ene"), en vei de kunne gå uavhengig av det autoriserte presteskapet. Individets subjektive opplevelser ble gitt autoritet, og erfaringsaspektet var viktigere enn kirkens offisielle lære. På grunn av det antidogmatiske i mystikken, ble dens tilhengere sett på som "uromoment", og dermed som en trussel for den offisielle og rette lære.

Brynildsen kom til å interessere seg for mystikken innen den gresk- og russisk-ortodokse tradisjonen. Han mente at fra og med moderne tid var den kristne, mystiske tradisjon best ivaretatt her. I østkirken var mystikken inkorporert i kirkens sentrale lære, og mystikerne ble derfor ikke ignorert, uglesett eller forfulgt slik som i den katolske kirke. Østkirken vektla heller ikke det dogmatiske og rasjonelle ved kristendommen i samme grad som den romersk-katolske – i øst var opplevelsesaspektet mer i sentrum.⁶⁷

Ifølge mystikeren har virkeligheten en åndelig dimensjon, like objektiv og reell som den virkelighet sansene viser oss. Brynildsen sier at i vårt indre finnes det "en verden mer skremmende og skjønn, og minst like virkelig som den vi registrerer med våre sanser. Om den da ikke er mer virkelig, mer sann".⁶⁸

⁶⁵ Brynildsen, "Den kristne Eros", især 99–101. "Den kristne Eros" var for øvrig det siste foredraget Brynildsen holdt før han døde. Det ble holdt i Asker Kirkeakademi, 26.10.1973. (Frost, "Aasmund Brynildsen – filosofen", 56.)

⁶⁶ Brynildsen, *Det nye hjerte*, 132, 201.

⁶⁷ Denne teorien, at mystikken i Vest i stor grad har vokst frem på tross av kirkeinstitusjonen, imøtegås av Winsnes i anmeldelsen av *Det nye hjerte og andre essays*. (Winsnes, "Den glemte Gral", *Minervas Kvartalsskrift*, nr. 1/1961, 69–70.)

⁶⁸ Brynildsen, "Mystisk eksperiment", *Farmand*, nr. 48/1967, 33–37.

Som tilhenger av mystikken, mener han at vi kan oppnå objektiv erkjennelse på troens område, og at denne erkjennelsen er like reell som den man oppnår når det gjelder de synlige ting. Det er altså ingen motsetning mellom tro og erkjennelse, et sentralt aspekt ved Brynildsens tenkning som jeg skal komme tilbake til i kapittel 2 om naturvitenskapen.

Brynildsen skal ha hatt Sosima-skikkelsen i Dostojevskijs *Brødrene Karamasov* som forbilde.⁶⁹ Sosima er en munk som er opptatt av mystikerens hjertebønn, også kalt ”Jesus-bønnen” eller *hesykhiasmen* (av gr. *hesykhia*, den fullkomne ro). Dette er en bønn som omtales i en samling mystiske og asketiske skrifter med navn *Philocalia*, der de eldste går tilbake til oldkirken. Hjertebønnen er en uavlatelig bønn, det vil si at man ideelt sett alltid skal be. De ord man sier, også uten å bevege leppene, er ulike varianter av setningen ”Herre Jesus Kristus, Guds sønn, forbarm deg over meg!” Til slutt skal den bedendes indre si dette av seg selv, ordene skal bli en del av ens indre slik at de til slutt ”ber seg selv”, til og med i søvne.

Foruten å bringe en indre fornyelse, er det meningen at hjertebønnen skal utvikle et eget psykisk erkjennelsesorgan – ”det nye hjerte” – et organ som gjør det mulig å erkjenne den åndelige, objektive virkelighet. Hjertebønnen er en av flere metoder innen østkirkens mystikk som gjør det mulig å utvikle ulike ”psykofysiske organ”, organer som gjør det mulig for mennesket å ”leve et bevisst liv i en objektiv åndelige verden”.⁷⁰

Brynildsen hevder at hjertebønnen er en av få kristne meditasjonsformer som tar kroppen til hjelp i de åndelige øvelsene. Han kaller hjertebønnen en form for ”kristen yoga”, og angående tidens søken henimot indisk mystikk (vi snakker nå om overgangen til 1960-tallet), mente han at mennesker i Vesten ville kunne finne mye av det de søkte i deres egne, kristne tradisjon, bare de vendte seg til den mystiske tradisjonen i østkirken.⁷¹

I den gresk-ortodokse mystikken innehar ikon-kunsten en sentral plass, og Brynildsen var meget opptatt av tenkningen som lå bak ikonene. Han så ikoner for første gang da han var med sin far til Arkhangelsk som tenåring. Ikonene gjorde et uutslettelig inntrykk, og skulle oppta ham sterkt senere i livet. Ikoner er ikke vanlige bilder, men meditasjonsbilder og blikk inn i en annen verden. De har som funksjon å samle menneskets psykiske energi i en hverdag preget av stress. Ikonene ”rykker beskueren ut av den vanlige forestillingsverden som er bestemt av de fysiske sanser”,⁷² og skal gjennom sansene formidle en opplevelse av ikke-sanselige fenomener.⁷³

⁶⁹ Lippe, ”Et opprør mot faderhuset? Alf Larsen og Aasmund Brynildsen”, *Libra*, nr. 3/1995, 106.

⁷⁰ Brynildsen, *Det nye hjerte*, 230.

⁷¹ Ibid., 231.

⁷² Brynildsen, ”Det helliges billede” (del I), *Morgenposten*, 11.10.1956. (Del II av kronikken er publisert 12.10.1956.)

Brynildsen hevder at det skal ha eksistert ikoner helt siden urkristendommen, og han ser på ikonoklastenes (billedknusernes) herjinger på 700- og 800-tallet som et forsøk på å utrydde den mystiske kjernen i kristendommen.⁷⁴

Brynildsen interesserte seg ikke bare for den russisk-ortodokse mystikken. Kvantitativt sett skrev han mest om mystikerne fra den kristne tradisjonen i Vest-Europa. Dette ser vi av det store antallet forord og innføringer som han skrev om tenkere og verker innen den vestlige tradisjonen. Blant hans store helter var Mester Eckehart, Cusanus og Johannes av Korset, sterke individer som kjempet for hva de anså som sannhet. I vår tid er det Simone Weil og Teilhard de Chardin som Brynildsen sa seg enig med. Felles for alle disse mystikerne var at den egenerfarte gudsopplevelsen hadde forrang fremfor kirkelig og ensartet dogmatikk, samt at de vektla den enkeltes direkte forhold til guddommen *ohne Mittel* (uten mellomledd) – det vil si uavhengig av kirkeinstitusjon og sakramenter.

Man kan spørre seg i hvilken grad Brynildsen personlig stod inne for det han skriver om mystikerne. Ifølge Roddvik var det ikke tilfeldig hvilke mystikere Brynildsen behandlet: Han skrev om mystikere som uttrykte hans eget livssyn, ikke i detalj, men på grunnplanet, og han markerte sine egne synspunkter gjennom sin formidling av livsoppfatningen til disse skikkelsene.⁷⁵ Fordi formidlingen sier noe om hans eget ståsted, vil jeg gjøre rede for visse synspunkter som han trakk frem da han skrev om Mester Eckehart, Johannes av Korset og Simone Weil. Vi skal se at han fremhever troens intellektuelle aspekt istedenfor det følelsesmessige. Dessuten trekker han frem hvordan mystikerne tolket materien: Gjennom denne formidlingen kommer det frem at Brynildsen ikke bejaer forakt for materien og ”verdensflukt”, men at kjærligheten til den fysiske verden inngår i et spiritualistisk helhetssyn.

Brynildsen skrev flere essays om Mester Eckehart (ca.1260 – ca.1328), blant annet i verket *Vestens tenkere*. Ifølge Brynildsen står det intellektuelle aspektet sterkt i Eckeharts mystikk. Han kalte fornuften ”Guds tempel”,⁷⁶ og ifølge Brynildsen var denne vektleggingen av intellektet viktig for Eckehart, ettersom han levde i en tid hvor tro og viten var i ferd med å skille lag på det teologiske og intellektuelle området. I klostrene ble den mystiske tradisjonen i stor grad holdt levende av kvinner, og det emosjonelle ble gjerne plassert over det intellektuelle. Brynildsen hevder at i denne ”brudemystikken” (ut fra tanken om Kristus som brudgommen og den troende som bruden) så Eckehart et tilløp til flukt fra tanken og flukt fra verden, noe han stilte

⁷³ Brynildsen, *Det nye hjerte*, især 206–211.

⁷⁴ Ibid., 205–206.

⁷⁵ Roddvik, *Lyset fra Tabor*, 29.

⁷⁶ Brynildsen, ”Mester Eckehart”, xix.

seg negativ til.⁷⁷ Pave Johannes XXII fordømte sytten av Eckeharts teser som kjetterske, mens elleve var ”mistenkelige”. En av tesene som ble dømt som ”mistenkt for å være kjettersk”, hadde med vurderingen av fornuftens rolle å gjøre: ”Der gis noe i sjelen som er uskapt og uskapelig; hvis sjelen i sin helhet var som dette, var den uskapt og uskapelig, – og dette er fornuften”. Brynildsen sier at dette er et kjernepunkt, ikke bare for Eckehart, men også for mange andre mystikere, fordi mystikken ”er jo en lære om en vei for mennesket til å gjenforenes med sitt skapende, uskapte opphav, og hvordan skulle en slik gjenforening være mulig uten at det i sjelen finnes noe uskapt som opphavet kan kalle på?”⁷⁸ Ifølge Brynildsen finner vi i Eckeharts mystikk både et kontemplativt og et utadvendt element. I denne sammenhengen siterer han Eckehart:

Om et menneske var henrykket i den syvende himmel likesom Paulus, og han plutselig erkjente at der var et menneske der nede som trengte at nettopp han gav ham en skål suppe – ja, da var dette menneske bedre faren om han lot all henrykkelse fare og gikk og sørget for suppen!⁷⁹

Det kontemplative skal med andre ord ikke medføre en tilbaketrekning fra den ytre, medmenneskelige virkelighet.

I essayet om Johannes av Korset (1542–1591) beskriver Brynildsen menneskets normale tilstand som en indre ufølsomhet, en åndelig søvntilstand – *letargi*, og sier at Johannes ”hadde den nåde å våkne tidlig av den”.⁸⁰ I oppveksten lærte han det som Brynildsen kaller ”det viktigste av alt”, nemlig å ”elske livet i tanken, livet for den indre vekst”.⁸¹ Han hevder at det fremgår av Johannes’ verker at han var kopernikaner ”i sitt stille sinn”,⁸² men at mystikken opptok ham mer enn naturfilosofien – ”mystikken, det indre liv og dets fullkommengjørelse”.⁸³ Johannes havnet i fengsel på grunn av sitt reformarbeid, og Brynildsen sier at i fangehullet opplevde Johannes å ”være til i og for det vesen som *er* alt i alle”.⁸⁴ Hans mystikk ble først og fremst uttrykt gjennom hans poesi, som Brynildsen kaller ”mystikkens morsmål”.⁸⁵ Johannes av Korsets skrifter om mystikk er kommentarer til hans dikt, men for Brynildsen er det viktig å fremheve at mystikken hadde utgangspunkt i en intellektuell skolering, og ikke i ”en poetisk inspirasjon”:

⁷⁷ Brynildsen, ”Mester Eckehart”, i *Vestens tenkere. Fra antikken til våre dager*, bd. 1: *Fra Sokrates til Pascal*, red. av Eiliv Skard og A.H. Winsnes, H. Aschehoug & co, Oslo 1962, 236–237, 240, 250. Jeg velger å henvise til den opprinnelige utgaven av *Vestens tenkere* istedenfor den nyeste utgaven (1993) ettersom essayet her har blitt noe forkortet.

⁷⁸ Ibid., 239.

⁷⁹ Ibid., 248. Ifølge Karin Brynildsen skal dette ha vært et utsagn av Mester Eckehart som hennes mann ofte pleide å sitere.

⁸⁰ Brynildsen, ”Johannes av Korset”, i *Den levende kjærlighets flamme*, av Johannes av Korset, Dreyer, [Oslo 1962], 7.

⁸¹ Ibid., 9.

⁸² Ibid., 11.

⁸³ Ibid., 12.

⁸⁴ Ibid., 17.

⁸⁵ Ibid., 22.

Johannes av Korsets mystiske skrifter er som nevnt blitt til som kommentarer til hans poesi. Men man må ikke forestille seg at hans mystikk fremsprang av hva vi i vår tid ville kalle ”en lyrisk opplevelse” eller ”poetisk inspirasjon”. Det forholder seg omvendt. De dikt som ble til å fangehullet i klosteret i Toledo er frukten av en moralsk, intellektuell og mystisk skoleing [...].⁸⁶

Dette var en skoleing som hadde pågått i årevis. Brynildsen fremhever at intellektet var den vesentligste drivkraften bak Johannes’ mystikk. Opplevelsen og erkjennelsen er heller ikke lett tilgjengelig: Den er resultat av et hardt arbeid som har pågått over lang tid.

Simone Weil (1909–1943) var fransk, av jødisk avstamning, og fikk en agnostisk oppdragelse preget av naturvitenskapelig tenkning og krav om intellektuell redelighet. Etter hvert fant hun frem til den kristne mystikken. Brynildsen peker på at hennes mystikk ikke var preget av ”flukt” fra denne verden. Hun engasjerte seg for arbeidernes sak, men uten å tilhøre noe politisk parti, noe Brynildsen berømmer. Ifølge ham hadde Weil den evnen som mange mystikere anser som viktig i individets ungdomstid for å kunne utvikle oversanselige erkjennelsesorganer i moden alder, nemlig evnen til å beundre og se opp til det man føler står over en selv. Han sier at i Weils verk blir den kristne mystikken igjen en levende kraft i europeisk åndsliv. Hun fornyer den mystiske tradisjonen og tilfører den et nytt element, nemlig *viljen til erkjennelse*. Ifølge henne går veien til den ekstatiske opplevelsen av det høyeste universelle vesens realitet, ikke gjennom følelsene, men gjennom tanken.⁸⁷ Weils mål var å finne en vei for tanken og erkjennelsesarbeidet som kunne føre til tro, og dermed ”overflødiggjøre det vi idag kaller for tro”, fordi å ”tro på Gud betyr ikke å tro at han eksisterer, men å ha direkte del i denne eksistens”.⁸⁸ Weil lette gjennom sine studier etter åndsformer der tanken og intellektet stod i et positivt forhold til det religiøse mysterium. Først og fremst fant hun dette hos grekerne – hos Platon og pythagoreerne.⁸⁹

Hvorvidt Brynildsen selv var en praktiserende mystiker, er det ikke mulig å uttale seg om med sikkerhet. Angående hans forhold til mystikken, skriver Roddvik:

Brynildsen kan ikke selv karakteriseres som mystiker, han skriver ikke om egne mystiske erfaringer, selv om et par dikt og noen få andre tekststeder kan tolkes i den retning. Når han allikevel er så opptatt av kristne mystikers beskrivelser av sine erfaringer, må det være fordi de uttrykker så meget av Brynildsens eget livssyn. Som tenker er han åpen for den erfaring som mystikerne vidner om. Det er kristne platonikere som fremfor noen har uttrykt det livssyn som Brynildsen sto for – en kristen enhetstenkning.⁹⁰

Det er viktig å påpeke at nettopp kravet om *egenerfaring* er et kjennetegn ved mystikken som Brynildsen til stadighet fremhevet. I essayet om mystikeren Angelus Silesius (1624–1677) – eller

⁸⁶ Ibid., 21.

⁸⁷ Brynildsen, *Det nye hjerte*, 199. Essayet ”Simone Weil” ble publisert første gang i *Spektrum*, nr. 6/1951, 402–413 og nr. 1/1952, 43–59.

⁸⁸ Brynildsen, *Det nye hjerte*, 200.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Viktor Roddvik, ”Innledning”, i *Russland – Europas bilde. Essays og artikler. Utvalg og innledning ved Viktor Roddvik*, av Aasmund Brynildsen, Vidarforlagets kulturbibliotek, Oslo 1994, 29.

Johan Scheffler som var hans opprinnelige navn – stiller Brynildsen seg undrende til at Silesius kunne gå fra å være mystisk orientert til å bli talsmann for kirkepolitiske stridigheter og bedrive kjetterforfølgelser, for ifølge Brynildsen er den sanne mystikk så langt fra dogmatisk kirkepolitikk og stridigheter som det er mulig å komme. Han angir som mulig forklaring på Silesius' forvandling at hans mystikk muligens aldri var selvopplevd – at mystikken som kommer til uttrykk i hans skrift *Den kjerubinske vandringsmann* kun var resultat av en dikterisk inspirasjon og en intellektuell tilslutning, uten utgangspunkt i selvopplevd erfaring:

Er hemmeligheten den at "Vandringsmannen"s dikter i virkeligheten ikke var noen mystiker, men bare – dikter, dens inspirasjon ikke en ekte mystisk inspirasjon, men bare en litterær? Selvfølgelig ville ingen dikter kunne begeistres slik av tradisjonen fra Eckehart og Boehme hvis han ikke hadde vært en utpreget "religiøs" natur. Men hvis "Vandringsmannen"s mystikk ikke er noe selvopplevet, erfart, men bare intellektuelt og litterært tilegnet, da er der egentlig ikke noe gåtefullt i Schefflers historie. For da berørte jo denne inspirasjon ikke hans vesen som en forvandlende kraft [...].⁹¹

En kristen nyplatoniker

Brynildsens livssyn kan kalles kristent-platonisk, da han forsøkte å forene elementer fra både den greske og den kristne tradisjonen. For ham var det ingen konflikt mellom det greske og det kristne. Han så på kristendommen som en videreføring og en fullendelse av den greske sannhetssøken. Nyplatonismen, slik den ble videreutviklet og "kristnet" etter Plotins tid, representerte en slik syntesedannelse av det greske og det kristne.

Brynildsen forfektet en nyplatonisk enhetstenkning, en enhetsmystikk eller enhetsmetafysikk – jeg bruker her begrepene synonymt. Det er en enhetstekning i den forstand at man mener det er ingen dualisme mellom det fysiske og det åndelige i verden. Det materielle har en mindre grad av virkelighet enn det åndelige, men står allikevel ikke i noen motsetning til sitt åndelige opphav. Det er en enhetstenkning i den forstand at det fysiske og det spirituelle må sees under ett. De er begge viktige sider av den menneskelige virkelighet. For Brynildsen er naturen og materien Guds gode skaperverk. Her er ingen verdensfiendtlig form for gnostisisme, ingen dualisme der materien er ond og kun sjelen er guddommelig. Når det gjelder enhetsmystikkens forhold til kristendommen, sier Brynildsen: "'Enhetsmystikken' er ikke 'et gresk fremmedelement' i de kristne evangelier, den er deres hjerte, *det stadig forrådde* – og *det* i kristendommen som bærer menneskehetens fremtid i seg."⁹²

⁹¹ Brynildsen, *Det nye hjerte*, 137. Essayet "Angelus Silesius" var opprinnelig publisert som innledning til André Bjerkes oversettelse av Silesius' *Den kjerubinske vandringsmann*, men utgaven i *Det nye hjerte og andre essays* er i en noe utvidet form.

⁹² Brynildsen, *Fra Chartres til Eidsvold. Om tekningens vei til frihet*, Servolibris, Oslo 1970, 33.

For å forstå den nyplatonske enhetstekningen, må vi se på hva Brynildsen skriver om henholdsvis Plotin og den nyplatonske skolen i Chartres. Sentrale elementer er, som i Brynildsens formidling av mystikerne, forholdet mellom materie og ånd.

Ifølge Brynildsen mente Plotin (204–270) at virkeligheten har én kilde, og at tilværelsen derfor ikke er dualistisk i gnostisk forstand – den fysiske virkelighet er ikke ”ond” i seg selv. Dette hevder Brynildsen i innledningen til *Om det Skjønne og Enheten. Utvalg fra Enneadene*. Skapningen har blitt til ved at det guddommelige, det Ene, har emanert (strålet ut), og materien stammer derfor fra det Ene.⁹³ Den legemlige verden står derfor ikke i direkte kontrast til den åndelige, men legemet har en lavere grad av virkelighet enn det åndelige fordi det har lavere grad av enhetlighet.⁹⁴ Selv om det for Plotin ikke var et skarpt skille mellom den fysiske og åndelige verden, hadde han et ambivalent forhold til materien, og han skal ha skammet seg over å være i legemet.⁹⁵ Men Brynildsen hevder at når Plotin kom i konfrontasjon med gnostikerne⁹⁶, som mente at den synlige verden – materien – var ond, og skapt av en lavere guddom (Demiurgen) enn den høyeste Gud, da er det som om Plotins ambivalens går over, og han forsvarer den fysiske verden.⁹⁷ Mennesket er ”en flyktet, forkledd gud”,⁹⁸ som et resultat av sjelens plassering i legemet. Plotin trodde at mennesket kunne forløse seg selv – det kunne selv løfte det guddommelige i seg tilbake til det guddommelige i Altet.⁹⁹ Det var ikke behov for noen mellommann, noen Kristus. Brynildsen trekker her en parallell til kristendommen og Lukas-evangeliets lignelse om den bortkomne sønnen:

Men atter og atter tenker man under lesningen av Plotin på lignelsen om den fortapte sønn. Det er som om Plotin fremstiller en kristen metafysikk uten Kristus, en kristen mystikk uten forløseren, korset og oppstandelsen – et kristent drama hvor mennesket selv spiller Kristi rolle. Så nær hverandre kunne vel ingen motsetninger komme som Plotin og den kristne ånd.¹⁰⁰

I essayet ”Skolen i Chartres” forteller Brynildsen om den institusjon som ble sentrum for den kristne nyplatonismen på 1100-tallet. Her var enhetsmetafysikk og naturforskning i fokus.

⁹³ Brynildsen, ”Plotin (204–270 e.Kr.)”, i *Om det Skjønne og Enheten. Utvalg fra Enneadene*, av Plotin, innledning og oversettelse ved Aasmund Brynildsen, Servolibris, Oslo 1965, xxxv, xxxiii.

⁹⁴ Ibid., xxix.

⁹⁵ Ibid., xi, xix.

⁹⁶ Gnostisisme er fellesbetegnelsen på en rekke ulike tankestrømninger som verserte i Romerriket de første hundreårene av vår tidsregning. Felles for de gnostiske grupperingene var forestillingen om frelse ved hjelp av *viten* (*gnosis*). Den frelsende kunnskapen var viten om menneskets åndelige opphav og ”fall” ned i materien. Et særtrekk ved gnostisismen var den dualistiske virkelighetsforståelsen, hvor kontrasten mellom den onde materien og den åndelige virkeligheten var markant.

⁹⁷ Ibid., xxi–xxii.

⁹⁸ Ibid., xxxv.

⁹⁹ Ibid., x.

¹⁰⁰ Ibid., xxxvi.

Han sier at i Chartres ble Plotins ambivalens overfor materien overvunnet.¹⁰¹ Her hadde man den holdningen at materien og lyset elsker hverandre og åpenbarer hverandres natur. I motsetning til mye av dens teologiske omgivelser, som så på naturen som djevelens domene, betraktet Chartres-skolen skaperverket som godt, som en del av Guds rike, og noe man derfor burde utforske. Brynildsen sier at denne interessen for naturen henger sammen med skolens enhetsmetafysikk, som innebar at "[s]kaperverket er i hele sin fylde en enhet og et vidnesbyrd om sin skaper, *Den Ene*. Den Enes vesen er tilstede i verket som sammenheng, kontinuitet, fra øverst til nederst".¹⁰² Alle skapninger er således gudsbilder, i større eller mindre grad. Mennesket er plassert i skjæringspunktet mellom ånd og materie, og kan således skue og erkjenne både oppover og nedover i hierarkiet, og bli seg selv og hele skapningens gudsbilde bevisst.

Hittil i dette delkapitlet har vi sett på Brynildsens nyplatonisme. Nå vil jeg belyse den *kristne* delen av hans livssyn. Han var en bekjennende kristen hele sitt liv, men ingen "tradisjonell" kristen, og gikk sjelden i kirken. Han bekjente seg til mye av den ortodokse kirkes kristendomsforståelse, og hadde i en periode mye kontakt med pater Theraphon, prest for den ortodokse menighet i Oslo. Brynildsen meldte seg imidlertid aldri inn i den ortodokse kirke.¹⁰³

Brynildsen representerer en individualisme, en metafysisk fundert individualisme, som det også har blitt sagt at *Janus* stod for.¹⁰⁴ Ifølge Roddvik "betoner [Brynildsen] det enkelte menneskes egen vei, uavhengig av det kristne fellesskap".¹⁰⁵ Samtidig som Brynildsen talte til fordel for "den enes ensomme vei til Den Ene", vektlegger han også enkeltmenneskets erkjennelse av en medmenneskelig universalisme: Brynildsen mente at kristendommen var et budskap om menneskehetens enhet.¹⁰⁶ Han refererer Jesu ord: "Jeg er treet, dere er grenene", samt Paulus' ord: "Der er ikke jøde eller greker, der er ikke trell eller fri, der er ikke mann eller kvinne, for dere er alle ett i Kristus."¹⁰⁷ Brynildsen har dessuten uttalt i et intervju:

¹⁰¹ Brynildsen, *Fra Chartres til Eidsvold*, 28.

¹⁰² Ibid., 17.

¹⁰³ Ifølge Karin Brynildsen skal hennes mann ha pleid å gå til gudstjeneste i den ortodokse menighet da han var på besøk i Oslo. Han skal ha trodd at han var utmeldt av Den norske kirke, men senere ha oppdaget at han allikevel ikke var utmeldt.

¹⁰⁴ Jf. Simonsens tese i *Janus*, 16.

¹⁰⁵ Roddvik, *Lyset fra Tabor*, 26.

¹⁰⁶ Brynildsen, *Fra Chartres til Eidsvold*, 32.

¹⁰⁷ Ibid., 32–33. Se også Brynildsen, "Innledning", i *Om menneskets fremtid. Essays i utvalg*, av Pierre Teilhard de Chardin, Dreyers Forlag, Oslo 1964, 25.

I et kristent samfunn vil det være maksimeringen av individenes sjelelige og åndelige egenskaper. Hvis man tror eller vet at det som utvikles i oss alle, er av ett vesen, Kristusvesenet, i en uendelighet av fasetter i individene, vil denne form for individualisme ikke virke atomistisk og sprengende, men samlende [...].¹⁰⁸

Brynildsens visjon om menneskehetens enhet kommer til uttrykk blant annet i etterordet til Cusanus' *Om den skjulte Gud. De Deo Abscondito*. Brynildsen omtaler Nicolaus Cusanus (1401–1464) – eller ”Nikolaus fra Kues” – som ”en av mine aller kjæreste og høiest ærede mestere”.¹⁰⁹ Han fremhever Cusanus' virke som økumeniker – en som arbeider for kristenhetens enhet. Cusanus lar imidlertid ikke målet om enhet gjelde bare for kristenheten; han lar målet om enhet også gjelde for andre religioner. Der er bare én Gud, og alle religioner betraktes som veier til det samme målet. Religionene har bare ulik grad av delaktighet i sannheten.¹¹⁰ For at mennesket skal oppnå bevissthet om religionenes enhet, er løsningen å innse at våre ulike forestillinger om Gud ikke er et mål i seg selv, bare hjelpemidler på veien.¹¹¹ Den ”lærde uvidenhet” innebærer at vi egentlig ikke kan vite noe om Gud fullt og helt, fordi Gud er skjult for oss.¹¹² Selv om Cusanus forkynte religionenes enhet, mente han at det virkelige mål for alle religioners sannhetssøken, var Kristus. Dette faktum kunne mennesker som tilhørte andre religioner bli bevisstgjort dersom de kristne knyttet an til det som var deler av Sannheten i andre religioner.¹¹³ En slik forestilling bringer oss over til Brynildsens oppfatning av forholdet mellom kristendom og sannhet.

Brynildsens oppfatning av hva som er ”kristent” er noe annerledes enn hva vi er vant med, da han anser all sannhet som kristen, uansett hvor det som er sannhet, måtte finnes. Ifølge ham inntok mange av de første teologene en slik posisjon.¹¹⁴ Han siterer Simone Weils ord om at ”Kristus ser gjerne at vi foretrekker sannheten fremfor ham, ti før han er Kristus er han sannheten”.¹¹⁵ For å forstå koblingen mellom Kristus og sannhet – at sannheten og Kristus er identiske – må vi se på Brynildsens Kristus-oppfatning. Kristus er, ifølge Brynildsen,

¹⁰⁸ Referert hos Tore Dyrhaug i *Ord om Aasmund Brynildsen til hans minne*, 59. Dyrhaugs minneord ble opprinnelig trykt i *Tønsberg Blad*, 26.6.1974.

¹⁰⁹ Brynildsen, *Hudø*, 89.

¹¹⁰ Brynildsen, Etterord i *Om den skjulte Gud. De Deo Abscondito*, av Nicolaus Cusanus, oversettelse og etterord ved Aasmund Brynildsen, Servolibris, Oslo 1963, 39.

¹¹¹ *Ibid.*, 36–37.

¹¹² *Ibid.*, 39.

¹¹³ *Ibid.*, 39–40.

¹¹⁴ Se f.eks. Brynildsen, *Fornuft og besettelse*, 46.

¹¹⁵ Brynildsen, ”Forord”, i *Brev og essays*, av Simone Weil, oversettelse ved Aasmund Brynildsen, Dreyer, [Oslo 1954], 5.

det vesen hvori hele vår verden og virkelighet eksisterer, det vesen som har skapt alt og utgydt sin ånd i det – og altså det siste og egentlige objekt for vår sannhetssøken – det være seg av videnskapelig, moralsk, estetisk eller hvilken som helst annen art. I den forstand er all objektiv forsken kristen erkjennelse.¹¹⁶

Kristus er ”denne vår verdens, vår virkelighets, vårt univers’ Jeg, dets selvbevissthet, dets ånd. All erkjennelse er da erkjennelse av ham og enhver sannhet er en kristen sannhet”.¹¹⁷ Dersom leseren ikke kjenner Brynildsens særegne begrepsbruk hva angår ”kristent”, kan man derfor lett bli forvirret.¹¹⁸

Brynildsen mener at sannheten er ingen ferdig fiksert ”sannhet”, og den kan ikke fanges i dogmer. Sannheten er levende, den er selve drivkraften i oss, og den er identisk med vår søken etter sannhet. Han siterer Mester Eckehart: ”Hvis Gud kunne vende seg bort fra sannheten, da ville jeg klamre meg til sannheten og ville la Gud fare. For Gud er sannheten...” Og Brynildsen sier videre: ”Gud er sannheten: ikke en eller annen ferdig ’sannhet’, men din vilje til sannhet, din tørst etter erkjennelse, etter virkelighet – [...]”.¹¹⁹ Sannhet er noe enkeltmennesket selv må erfare for at det skal bli en levende sannhet:

Sannhet er ikke noe som kan påbys, påtvinges menneskeånden, eller skjenkes den utenfra av andre mennesker. Først når du selv har erkjent eller opplevet den som sannhet, som erkjent, bevisst erobret virkelighet – av hvilken art denne virkelighet enn er – er den en levende sannhet for deg.¹²⁰

Brynildsen mente at det fantes en esoterisk lære innen kristendommen. Esoterisk lære vil si en lære som er forbeholdt de få, en utvalgt krets, i motsetning til eksoterisk lære, som alle får del i. Han hevder at det finnes et esoterisk og et eksoterisk element i alle religioner.¹²¹ Jesus tok disiplene med seg til avsidesliggende steder hvor han kunne gi sine nærmeste etterfølgere en lærdom som ikke ble mengden til del, og Paulus skrev om ”fast føde”, som blir gitt ”de fullkomne”, i motsetning til dem som er ”småbarn i Kristus” og derfor bare får ”melk”.¹²² Brynildsen sier at den kristne esoterikk ikke er en lære slik dette ordet vanligvis brukes, men anvisninger i øvelser for å oppnå erkjennelse av ”Gudsrikets hemmeligheter”. Den kristne esoterikk er en innvielsesvei, en mysterieskole. Den er ”viden om erkjennelsesveien og de midler og metoder som betinger den, de prosesser menneskesinnet må gjennomgå for å nå reelle oversanselige erfaringer”.¹²³ Brynildsen bruker betegnelsen ”en kristen esoterikk” om de

¹¹⁶ Brynildsen, *Det nye hjerte*, 200.

¹¹⁷ Brynildsen, ”Kristendom og objektivitet”, *Spektrum*, nr. 5/1953, 258.

¹¹⁸ Om Brynildsens begrepsbruk, se Roddvik, *Lyset fra Tabor*, 31.

¹¹⁹ Brynildsen, ”Mester Eckehart”, vi.

¹²⁰ Brynildsen, *Johannes Kepler. Nyplatonismens triumf og selvovervinnelse*, Dreyers Forlag, Oslo 1976, 16–17.

¹²¹ Brynildsen, Etterord i *Om den skjulte Gud*, av Cusanus, 41.

¹²² Brynildsen, ”Kirken et surrogat”, *Spektrum*, nr. 1/1952, 70, 74, 75; ”Kristendom og objektivitet”, *Spektrum*, nr. 5/1953, 263–264. Om Brynildsens esoteriske kristendomsoppfatning, se Roddvik, *Lyset fra Tabor*, 255–260.

¹²³ Brynildsen, ”Kristendom og objektivitet”, *Spektrum*, nr. 5/1953, 263.

metodiske meditasjonsøvelsene som ble utført innen de ortodokse klostersonfunnene på øya Athos.¹²⁴ Han kobler med andre ord esoterikk til mystikk, og mener at den mystiske og esoteriske innvielsesveien er en vei alle i prinsippet kan gå. Brynildsen mener imidlertid at det esoteriske elementet har gått tapt, eller i hvert fall kommet ute av syne, innen den historiske kristendommen.¹²⁵ Lignende forestillinger kommer til uttrykk når han skriver om Simone Weil, at hun var

overbevist om at avgjørende elementer i kristendommen er gått tapt for det moderne menneske, nemlig nettopp de som knytter den til mystikken og den esoteriske tradisjon, hvorved kristendommen også er forbundet med den øvrige religionshistorie, med indisk, egyptisk og gresk mystikk.¹²⁶

Og Brynildsen legger til i en påfølgende parentes:

(Jeg anvender her ordet mystikk i overensstemmelse med den opprinnelige betydning: som en viden eller en innvielse som er knyttet til en bestemt mysterieskole, en bestemt innvielsesvei, og ikke i den betydning ordet nu sedvanlig brukes, nemlig i forbindelse med en oversanselig opplevelse som ikke er knyttet direkte til noen esoterisk tradisjon eller skole – som f.eks. hos Blake.)¹²⁷

Forestillingen om at mystikken innen de ulike religioner danner en ”felles-religion”, en enhet, kan vi finne i flere tekster av Brynildsen. Han anser den mystiske kjernen i alle religioner som noe felles som binder religionene sammen; mystikken er en felles, objektiv kjerne i alle religioner. Han har således en universalistisk religionsoppfatning, der de store religionene regnes som veier til det samme mål. Kristendommen har imidlertid forrang.¹²⁸ Man kan imidlertid stille spørsmål ved hvorvidt hans religionsoppfatning kan kalles ”universalistisk” når han tross alt mener at kristendommen har en forrang. Hva er så kristendommens forrang? Brynildsens Kristusbegrep, som jeg har gjengitt tidligere, gir en forklaring, ettersom Kristus her blir sett på som objektet for all objektiv sannhets-søken. Vi må her kunne snakke om et utvidet kristendomsbegrep, jamfør Brynildsens egenartede begrepsbruk og hans oppfatning av ”all sannhet som kristen”.

Man kan kanskje si at Brynildsen har en ”johanneisk” forståelse av kristendommen. Selv nevner han ”den johanneiske impuls” som virksom især innen den ortodokse kirke og i Vestens ”kristnede nyplatonisme”.¹²⁹ Med ”johanneisk” menes Johannes-evangeliet, som på en rekke

¹²⁴ Brynildsen, *Det nye hjerte*, 212.

¹²⁵ Brynildsen, ”Kristendom og objektivitet”, *Spektrum*, nr. 5/1953, 265.

¹²⁶ Brynildsen, *Det nye hjerte*, 191. Roddvik hevder at ut fra stiltønen synes Brynildsen å være enig med Simone Weil. (Roddvik, *Lyset fra Tabor*, 257.) Også Winsnes tolker denne tekstpassasjen dit hen at Brynildsen gir sin tilslutning til Weils teori. (Winsnes, ”Den glemte Gral”, *Minervas Kvartalsskrift*, nr. 1/1961, 68.)

¹²⁷ Brynildsen, *Det nye hjerte*, 191.

¹²⁸ Om Brynildsens universalistiske religionsoppfatning, se Roddvik, *Lyset fra Tabor*, 250–254; Brynildsen, Etterord i *Om den skjulte Gud*, av Cusanus, 40–41.

¹²⁹ Brynildsen, *Johannes Kepler*, 179.

måter skiller seg fra de andre tre kanoniske evangeliene (de såkalte synoptiske). I evangeliets prolog finner vi de berømte ordene om hvordan Kristus som *logos*, skaperordet, blir inkarnert som menneske. Inkarnasjonen har en sentral stilling i Brynildsens tenkning. Inkarnasjonen (av lat. *in carne*, i kjøtt), at Gud ble menneske i Jesus Kristus, Skaperordet ikledd kjøtt, er den ultimate foreningen mellom ånd og materie. Brynildsen sier at enheten mellom Gud og menneske ikke kan bli større enn den i kristendommen blir ved Inkarnasjonen. Han knytter inkarnasjonen til ikon-kunsten: Kristus er alle ikoners urbilde. Kristus er ”den levende ikon”, som kom for å rense og forløse Gudsbildet i oss mennesker, det Gudsbilde som er menneskets sanne urbilde, men som var tilsmusset på grunn av syndefallet, tilsmusset akkurat som et skittent ikon. Tilsmusset, men ikke utslettet, ved syndefallet.¹³⁰

Brynildsens gudsbegrep ligger nært nyplatonikernes. Han bruker betegnelsen ”Det Ene” om Gud, men ifølge Roddvik holder Brynildsen fast ved en tradisjonell treenighetslære, hvor Gud er én, men samtidig fremtrer i tre ulike skikkelser – Fader, Sønn og Den Hellig Ånd.¹³¹ Roddvik siterer fra boken *Fra Chartres til Eidsvold*, hvor Brynildsen bruker uttrykket ”det trinitariske mysteriums selvåpenbaring”.¹³² Her må jeg bemerke at noen utmeislet og dogmatisk treenighetslære imidlertid ikke er et slående trekk ved Brynildsens tekster.

I likhet med mange andre kristne mystikere, mente Brynildsen at den som søker erkjennelse, må fri seg fra sine forestillinger om Gud i løpet av erkjennelsesprosessen. Den søkende må utslette sitt bilde av Gud, for så lenge man har en bevissthet om Gud i sjelen, er der fortsatt en atskillelse mellom menneske og Gud.¹³³ Når Brynildsen gir uttrykk for sin metafysiske tolkning av naturen og materien, er det lett å få inntrykk av at han har en panteistisk oppfatning – at naturen og Gud er identiske. Ifølge Roddvik er dette ikke tilfelle: Brynildsens Gud er atskilt fra sitt skaperverk, men samtidig til stede i det. Brynildsen fremhever både Guds transcendens og immanens.¹³⁴

Brynildsen slutter seg til den bibelske tanke at mennesket er skapt i Guds bilde. Essayet ”Gudsbilledet i mennesket” er sentralt i denne sammenhengen.¹³⁵ Mennesket er et gudsbilde. Det gudsbilledlige er det sant menneskelige, og omvendt. Gudbilledligheten ble ikke skjenket mennesket som et ekstra attributt i tillegg til dets naturlige beskaffenhet; det er gudbilledligheten

¹³⁰ Brynildsen, *De hellige ikoner*, innledning og billedkommentarer ved Aasmund Brynildsen, Dreyers Forlag, Oslo 1968, 7. Om inkarnasjonen og ikon-kunsten, se Roddvik, *Lyset fra Tabor*, 198.

¹³¹ Roddvik, *Lyset fra Tabor*, 194–195.

¹³² Brynildsen, *Fra Chartres til Eidsvold*, 39.

¹³³ Roddvik, *Lyset fra Tabor*, 203–205.

¹³⁴ Ibid., 195–197.

¹³⁵ ”Gudsbilledet i mennesket” er ifølge Roddvik skrevet i 1965, men første gang publisert posthumt i *Russland – Europas bilde*, 193–195.

som konstituerer mennesket til menneske. Da mennesket ble skapt i Guds bilde, ble det skapt som en helhet, og Brynildsen understreker at det spesifikt menneskelige derfor også er det gudsbilledlige. Mennesket skiller seg fra andre jordiske skapninger ved at det har en "universal bevissthet": I motsetning til dyret, har mennesket mulighet til å løsrive tanken fra de fysiske omstendighetene, og dermed bryte den lille og isolerte verden som dyret lever i. I kraft av sitt intellekt er mennesket derfor allestedsnærværende, på samme måte som guddommen.¹³⁶

Brynildsens spiritualistiske helhetssyn kommer til uttrykk også her, når han tilføyer at mennesket "dog også tilhører [den øvrige natur] like inderlig som noe annet vesen".¹³⁷

Ifølge Brynildsen bestod det bibelske syndefallet i at mennesket ble seg selv bevisst at det var skapt i Guds bilde. Med kunnskapen om godt og ondt ble mennesket et erkjennende vesen, og "det som skiller mennesket fra dyret er jo just den erkjennende og moralske evne, bevisstheten om godt og ondt".¹³⁸ Innenfor vestlig teologi, og da især protestantismen, har man vektlagt menneskets syndighet og ansett mennesket som fordervet og henfallen til onde gjerninger som en følge av syndefallet. Brynildsen hevder at syndefallet ikke blir gitt en lignende oppmerksomhet innen den russisk-ortodokse tradisjon, og at menneskets gudsbilledlighet her blir fremhevet sterkere enn i vest. Hans menneskesyn kan derfor sies å stemme mer overens med den ortodokse retningen. Ifølge Brynildsen er mennesket av vesen hverken ondt eller godt: "Mennesket er av vesen hverken godt eller ondt, og følger vi det fra første stund av finner vi like mange gode som onde impulser i dets natur, vi ser f.eks. at hos barnet lever mørke sadistiske krefter side om side med kjærlighetsevne."¹³⁹ I artikkelen "Månemennesket" polemiserer han mot et luthersk menneskesyn hvor mennesket blir sett på som syndig før mottagelsen av Guds nåde: Mennesket i seg selv er ondt, men ved hjelp av Guds frelsende og ufortjente nåde blir det i sin rette stand. Menneskets egne bestrebelser, dets kulturskapende evner og fornuften, blir degradert, og betraktes ikke som veier til Gud. Mennesket i seg selv, uten Gud, blir verdiløst og glansløst, som en måne som kun kaster Guds lys tilbake. I kontrast til det lutherske, avvisende synet på kulturen og fornuftens frelsende muligheter, fremsetter Brynildsen fornuften og kulturen som veier til Gud.¹⁴⁰

¹³⁶ Ibid. Om gudsbildet i mennesket, se også Brynildsen, "Den kristne Eros", 100, 102.

¹³⁷ Brynildsen, *Russland – Europas bilde*, 193.

¹³⁸ Ibid., 195.

¹³⁹ Brynildsen, *Dommen til døden*, Dreyers Forlag, Oslo 1946, 68.

¹⁴⁰ Brynildsen, "Månemennesket", *Farmand*, nr. 52/1965, 17–20. Essayet ble første gang trykt i *Injurier. Bidrag fra 15 norske forfattere*, presentert ved Odd Eidem, Cappelen, Oslo 1965.

Brynildsens tekster inneholder ingen eksplisitte betraktninger om hvilken tilstand han trodde menneskets sjel ville oppleve etter legemets død.¹⁴¹ Han bruker uttrykk som ”en udødelig individualitet”,¹⁴² og mener at noe av menneskets bevissthet vil fortsette å eksistere etter legemets død. Forestillinger om en transcendent, paradisiske himmeltilværelse, er imidlertid fraværende i hans tekster.¹⁴³

Brynildsens livssyn kan karakteriseres som en kristen humanisme. Han vektlegger den frie vilje, et aspekt som blir sentralt når han kritiserer deterministiske menneske-forståelser (se kapittel 3). Han setter mennesket i sentrum, og skal man forstå den kritikken han retter mot henholdsvis naturvitenskapelig materialisme, naturalistiske forståelser av mennesket og materialistiske ideologier innen det politiske liv, må kritikken forstås på bakgrunn av hva han trodde var til det beste for mennesket. Humanismen gir seg utslag i at en hinsidig tilværelse *ikke* får oppmerksomhet på bekostning av den nærværende virkelighet.

Oppsummerende kan vi si at Brynildsens formidling av mystikk og nyplatonisme er gjennomsyret av to trekk: Vektleggingen av mystikkens rasjonelle og metodiske vei mot en objektiv erkjennelse et ett kjennetegn. Dessuten betoner han enheten mellom ånd og materie; det oversanselige må ikke ta oppmerksomhet på bekostning av den materielle virkelighet. Som vi har sett, er disse aspektene også sentrale sider ved antroposofien. Derfor er det mulig å forstå betoningen av den objektive vei mot oversanselig erkjennelse, samt Brynildsens spiritualistiske helhetssyn, som en tankemessig arv fra antroposofien. Både hans metafysisk forankrede menneskesyn og hans spiritualistiske helhetssyn har kommet til syne i dette kapitlet, og danner bakgrunnsforståelsen for hans kritikk av materialistiske idé-strømninger.

¹⁴¹ Brynildsen gir ingen utlegninger om distinksjonene mellom ”sjel” og ”ånd”. Derfor har jeg ikke mulighet til å redegjøre for hvilket sjelsbegrep han hadde, til forskjell fra åndsbegrep – hvis han mente det var en distinksjon.

¹⁴² Brynildsen, ”Til et timeglass”, *Spektrum*, nr. 3/1950, 209.

¹⁴³ Fraværet av betraktninger i Brynildsens tekster omkring tilværelsens hinsidighet, medførte at jeg spurte Karin Brynildsen om hvilket syn han hadde på bevissthetens tilstand etter døden. Hun svarte at Aasmund Brynildsen trodde på sjelevandring, men han var ikke blant dem som gikk rundt og pratet om hvilke inkarnasjoner han mente å ha hatt tidligere (her kontrasterte hun med representanter innen det antroposofiske miljøet rundt Alf Larsen, hvor refleksjoner om hvilke inkarnasjoner den enkelte mente å ha hatt, kunne være samtaleemne).

Kapittel 2: Kritikk av den materialistiske tolkningen av naturvitenskapen

Spaltningen mellom vitenskap og religion, tanke og tro, er et gjennomgangstema hos Brynildsen. Han mente at den moderne, vestlige kulturens skille mellom disse, er unikt for vår kultur og vår epoke. Essayet ”Tro og viden” tar for seg dette temaet spesifikt, men hele forfatterskapet er gjennomsyret av kommentarer til dette skismaet, som han så på som fatalt. Han holdt dessuten en rekke foredrag om emnet.¹⁴⁴ ”Den materialistiske tolkning av naturvitenskapen” er hans egen uttrykksmåte, og formuleringen indikerer at han ikke kritiserte den nye naturvitenskapen på 1600-tallet *i seg selv*; han kritiserte at naturvitenskapen har blitt tolket i en ensidig materialistisk retning. Vi skal se at i ytterste konsekvens legger han skylden på kirken for at skillet mellom tro og viten har funnet sted. Som jeg sa i en note innledningsvis, omtaler han naturvitenskapene i entall, tross det mangfold av disipliner som denne forenklingen skjuler. Derfor velger også jeg å omtale naturvitenskapene i entall.

Hans Fredrik Dahl kommenterer Brynildsens *Spektrum*-artikkel ”Destruksjonen, vitenskapen og det moderne menneske” (1947), samt hans polemikk med Nic. Stang i *Vinduet* (1949), artikler som jeg skal komme tilbake til i dette kapitlet. Dahl omtaler disse artiklene under overskriften ”Den antroposofiske opposisjon”, og sier at det var *Spektrum*-kretsens avvisende syn på moderne vitenskapelighet som gjorde dem til ”en virkelig opposisjonell gruppering”, men med posisjoner som var ”marginale”.¹⁴⁵ Antroposofenes rolle i etterkrigstidens vitenskapskritikk kommenteres også av historikeren Yngvar Ustvedt. Han gir ikke antroposofene særlig flatterende omtale, og han kaller dem ”Rudolf Steiners disipler”. Ifølge Ustvedt var antroposofene høyrøstede og uklare i sin kritikk av naturvitenskapen.¹⁴⁶ Han anerkjenner imidlertid Brynildsens innsikt i forholdet mellom tro og viten:

¹⁴⁴ I en redaksjonell kommentar i forbindelse med publiseringen av ”Tro og viten” i *Farmand*, nr. 51–52/1958, 26–32, opplyses det at essayet har vært holdt som foredrag på henholdsvis Nansen-skolen, Polyteknisk Forening og Studentersamfundet i Trondheim. (Ibid., 26). Jeg henviser konsekvent til essayets utgave i *Fornuft og besettelse*, av den grunn at denne utgaven skulle være lett tilgjengelig. Essayet finnes også i *Utvalgte essays* (1970) og *Frihet og forpliktelse*, dessuten i *Norsk tro og tanke*, bd 3.: 1940–2000, red. av Jan-Erik Ebbestad Hansen, Universitetsforlaget, Oslo 2001, 450–454.

¹⁴⁵ Dahl, *De store ideologienes tid*, 376–377. Om positivisme- og vitenskapskritikken i *Spektrum*, se Søren Munch, *Tidsskriftet Spektrum, 1946–1954. ”Kjempende spiritualister” i norsk offentlighet*, hovedoppgave i idéhistorie, Universitetet i Oslo 1997 (upubl.), 49–69.

¹⁴⁶ Yngvar Ustvedt, *Velstand – og nye farer. 1952–61*, bd. 2 i hans 3-bindsværk *Det skjedde i Norge*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1979, 299–300.

Aasmund Brynildsen skrev meget om motsetningsforholdet mellom den vitenskapelige tenkning og den religiøse tro og beklaget så sterkt han kunne at den siste var på retur. ”Dette tap er farlig og skjebnesvangert fordi det etterlater en tomhet og en rastløshet som vitenskapen og de materielle goder aldri kan fylle.” Brynildsen, som senere distanserte seg fra antroposofien, var kanskje den som klarest så betydningen av slike spørsmål [min uthevn.].¹⁴⁷

Den naturvitenskapelige revolusjon og konflikten mellom religion og vitenskap

Den vitenskapelige revolusjon på 1600-tallet innebar en overgang fra aristotelisk og skolastisk naturfilosofi til mekanistisk naturforståelse. Eksperimentelle metoder ble tatt i bruk, og virkeligheten ble matematisert. Observasjonserfaring fikk forrang fremfor tradisjonelle, boklige autoriteter som Bibelen og Aristoteles’ skrifter, og ”Naturens bok” ble ansett som en mer pålitelig kilde til kunnskap om naturen enn tradisjonens skrifter. Aristotelisk naturfilosofi hadde regnet med naturens iboende hensiktsmessighet og målrettethet.¹⁴⁸ Her var årsaksbegrepet mangfoldig, og naturforståelsen inkluderte finale årsaker, hvor en hendelse kunne være forårsaket av hendelsens hensikt eller mål – derav betegnelsen *teleologisk* naturforståelse (av gr. *telos*, mål). Den mekanistiske naturfilosofi regnet derimot kun med *bevirkende* årsaker i naturen. I tillegg til innsnevring av årsaksbegrepet, blir verdensbildet kvantifisert. De kvalitative egenskapene ved tingene fikk dermed ingen plass innen den nye naturvitenskapen, ettersom bare kvantitative egenskaper – det som kan telles, måles og veies – ble forskningsområder som kunne gi objektiv kunnskap. Den mekanistiske naturoppfatningen, som nådde et foreløpig høydepunkt med Newton og den klassiske fysikk, innebærer at alle naturprosesser kan forklares ved hjelp av fysikken og kjemiens lover. Den mekanistiske oppfatningen innebar et deterministisk syn på naturen, ved at man antar at i prinsippet kan en hendelsesrekke forutsies, dersom bestemte betingelser er gitt. Determinismen ble overført til å gjelde mennesket, og førte til diskusjon om hvorvidt menneskets vilje var fri, eller om menneskelige handlinger i realiteten var determinerte. Naturen, innbefattet mennesket, ble forstått mekanistisk og betraktet som en komplisert maskin, hvor enkeltdelene kun var ledd i et stort maskineri, og urverket, med dets mekaniske innretning, ble favoritt-metaforen for verden.

En av 1600-tallets mekanistiske naturfilosofer var René Descartes. Hans skille mellom materien (*res extensa*) og bevisstheten (*res cogitans*) innebar en dualisme mellom kropp og sjel

¹⁴⁷ Ustvedt, *Velstand – og nye farer*, 299.

¹⁴⁸ Ifølge Steven Shapin skal imidlertid Aristoteles selv ha advart mot forestillingen at ”naturen har en hensikt”. (Steven Shapin, *Den vitenskapelige revolusjonen*, overs. av Vidar Enebakk, Spartacus forlag, Oslo 1999, note 8 s. 37.)

som fikk betydning for ettertidens syn på mennesket. Dessuten var Descartes' fornuftsbegrep en rent matematisk og logisk forstand, uten rom for følelser. Han hadde et vitenskapsideal hvor alle egentlige sannheter var av matematisk og logisk art. Dessuten betraktet han den omkringliggende verden, innbefattet dyrene, som kompliserte maskiner. Mennesket var, på grunn av sin bevissthet, ikke utelukkende maskiner – kun legemet, som tilhørte den utstrakte materie, fungerte maskinelt. Men etter Descartes tid ble hans mekanistiske forestillinger benyttet til å tolke også hele mennesket som en maskin. En velkjent representant for en maskinell forståelse av mennesket finner vi i den franske opplysningstenkeren La Mettrie, som i 1748 utgav *L'Homme machine*.¹⁴⁹

Syntesen mellom religion og vitenskap begynte å slå sprekker allerede ved utgangen av middelalderen, da teologien og filosofien gikk hver sin vei. Frem til da hadde filosofien vært teologiens "tjenestepike". Den vitenskapelige revolusjon på 1600-tallet, de nye oppdagelsene innen astronomien, ny fysikk og nye metodiske tilnærminger til verden, medførte at religion og vitenskap sakte men sikkert skilte lag. Noen utbredt (eller uttalt) ateisme i dagens betydning av ordet, kan vi imidlertid ikke tale om på 1600-tallet. Men det ble, som kjent, konflikt mellom kirke og vitenskap, da den katolske kirkes verdensbilde ble utfordret av de nye oppdagelsene og påstandene som kom fra vitenskapelige hold. I 1633 ble Galileo Galilei stilt for retten etter å ha hevdet at det heliosentriske verdensbildet var *sant*, og ikke bare en praktisk arbeidshypotese.¹⁵⁰ Det heliosentriske verdensbildet ble fordømt som kjettersk – dvs. kirken godtok tesen som en matematisk hypotese, men hevdet at kopernikanismen var usann – for øvrig en fordømmelse som stod ved lag frem til 1835, da skrifter som forsvarte det kopernikanske verdensbildet ble strøket fra den katolske kirkes liste over forbudte bøker – *Index librorum prohibitorum*.¹⁵¹

For å fortsette dette streiftøget over forholdet mellom religion og vitenskap: I opplysningstiden ønsket de franske encyklopedistene å utradere overtro og vilkårlig spekulasjon, og i stedet bygge et kunnskapsunivers på det faktisk gitte – de empiriske forhold – og fornuft. Romantikken og den tyske idealismen representerte en reaksjon og tilbakevending til en mer mystisk oppfatning av virkeligheten. Verden ble forstått organisk istedenfor mekanistisk, og metaforen for verden ble organismen istedenfor det mekaniske urverk. På 1800-tallet ble konflikten mellom tro og viten igjen tilspisset som følge av det positivistiske vitenskapsidealet, hvor bare det positive gitte er det vi kan ha sikker viten om. All erkjennelse ble dermed

¹⁴⁹ Om Descartes og La Mettries forestillinger om mennesket i forhold til en mekanistisk forståelse, se f.eks. Roald Nygård, *Aktør eller brikke? – om menneskers selvforståelse*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1993, 131–134. Nygård trekker også perspektiver frem til mekanistiske menneske-forståelser i dag.

¹⁵⁰ Shapin, *Den vitenskapelige revolusjonen*, 114.

¹⁵¹ Trond Berg Eriksen, *Kors på halsen. Betragtninger om religion og vitenskap*, Universitetsforlaget, Oslo 2002, 62. *Kors på halsen* gir en idéhistorisk behandling av forholdet mellom religion og vitenskap.

erfaringserkjennelse. Auguste Comte betraktet teologiske og metafysiske forestillinger som laverestående i forhold til den positive innstillingen, og idealet var at enkeltmennesket og menneskeheten skulle kvitte seg med de religiøse forestillingene. På 1800-tallet ble, som kjent, også Darwins utviklingslære en ny utfordring for kirken.

Det er verdt å merke seg at det mekanistiske synet på verden og mennesket nødvendigvis ikke var til hinder for en religiøs verdensanskuelse: Det mekanistiske verdensbildet ble også brukt som argument *for* en guddommelig skaper. *Deistene* mente at Skaperen kun hadde satt verdensmaskineriet i gang, for deretter å trekke seg tilbake og ikke lenger intervenere i naturens gang. Deismens gudsbegrep var representert ved blant andre Voltaire, som tross sin religionskritikk og oppgjør med kirken, ikke benektet eksistensen av en gud.

Ikke alle vil si at det nødvendigvis behøver å være en konflikt mellom religion og vitenskap. Et vanlig svar blant dem som ønsker å forene innsikt og erkjennelse fra begge leire, er at religion og naturvitenskap representerer ulike former for erkjennelse. Uoverensstemmelser mellom religion og naturvitenskap oppstår først når den ene av partene gjør krav på å besitte en totalforklaring på tilværelsen og inneha hele sannheten om mennesket. Problemene kommer hvis skapelsesberetningen i Bibelen leses som en lærebok i geologi og biologi, eller hvis naturvitenskapsmenn fastslår at tilværelsen umulig kan ha en oversanselig dimensjon, fordi en slik virkelighet ikke er påviselig ved hjelp av naturvitenskapelige metoder.¹⁵²

Brynildsens forståelse av bruddet mellom tro og viten

Jeg vil her gjøre rede for hvordan Brynildsen fortolker den vitenskapelige revolusjonen og det påfølgende skillet mellom tro og viten. Hans formidling av Keplers tankeunivers blir sentralt, ettersom han mente at Keplers nyplatonske erkjennelsesfilosofi, konkretisert til det nyplatonske synet på matematikken, representerte et alternativ til den mekanistisk-materialistiske tolkningen av naturvitenskapen, som ble den seirende.

Den skyldige part i dette skjebnesvangre bruddet mellom tro og viten, var ifølge Brynildsen ikke først og fremst den nye naturvitenskapen, men kirkens menn. De fordømte det kopernikanske verdensbildet, stemplet det som ugudelig og i strid med Den hellige skrift, anerkjente ikke den nye vitenskapen, og motarbeidet dens pionerer – menn som var opptatt av å finne sannheten. Kirken ”stillet derved seg selv og den kristne tenkning utenfor den utvikling av

¹⁵² For lignende argumenter, se f.eks. Jan-Olav Henriksen, *Guds virkelighet. Hovedtrekk i kristen dogmatikk*, Luther Forlag, Oslo 1994, 95–98.

det menneskelige erkjennelsesliv som nu begynte”.¹⁵³ Brynildsen fremhever at de fleste av pionerene var gudstroende mennesker, som ikke angrep et religiøst verdensbilde *per se*. Som en følge av kirkens reaksjon, ble naturvitenskapen i stedet lagt i hendene på og popularisert av agnostikere og ateister som anså kristendommen som ”sannhetens og erkjennelsens verste fiende”,¹⁵⁴ og disse gjorde vitenskapen til gjenstand for en ensidig materialistisk fortolkning.

Brynildsen så på den matematisk-empiriske vitenskapen som et nytt ledd i utviklingen av menneskets bevissthet. Et sentralt aspekt hos ham er at menneskets bevissthet frembrakte den nye naturvitenskapen, men at mennesket ved hjelp av den materialistiske tolkningen av naturvitenskapen har *redusert* sin bevissthet til kun å bli et sekundært fenomen – et epifenomen. Mennesket har stengt ute sin bevissthet fra det naturvitenskapelige verdensbildet – fra hva det er mulig å oppnå objektiv erkjennelse av. Ifølge Brynildsen er naturvitenskapen et vitnesbyrd om at menneskets bevissthet er fri og uavhengig i forhold til menneskets fysikk – bevisstheten er ikke bare avledet fra de biologiske prosesser. At menneskets bevissthetsliv eksisterte *før* naturvitenskapen, bruker Brynildsen som argument for at bevisstheten må få en sentral stilling innen naturvitenskapen.

Mennesket hadde aldri kunnet utvikle noen naturvitenskap, hvis det selv helt og holdent hadde vært fysisk natur. Det hadde aldri kommet til bevissthet om sit vesens avhengighet av de fysiske former, hvis denne avhengighet hadde vært fullstendig – med andre ord: hvis der ikke i dets vesen hadde eksistert en bevissthetskraft som var fullkommen fri og uavhengig i forhold til dets fysikk.¹⁵⁵

Skjønt naturvitenskapen i sig selv er et kraftfullt vidnesbyrd om menneskeåndens realitet, finnes der i det billede av virkeligheten som foreløbig er resultatet av den naturvitenskapelig orienterte tenkning ingen plass for menneskets sjel og ånd. I de forsøk som på naturvitenskapelig basis er gjort på å forme et helhetssyn på verden og vår tilværelse i den, er menneskets indre liv redusert til noget sekundært og tilfeldig, noget som strengt tatt ikke har nogen ”objektiv virkelighet”: Den erkjennende tanke er selv bare en skygge i den verden av realiteter som vi i stadig stigende grad forsøker å innrette oss i nettopp ut fra skyggen – den erkjennende tanke.¹⁵⁶

Konsekvensene av naturvitenskapens materialistiske tolkning skal vi komme tilbake til i neste delkapittel. Først skal vi se på Brynildsens formidling av Johannes Kepler, mystiker og naturfilosof på overgangen til moderne tid, og hans rolle i utviklingen av den nye naturvitenskapen. Hva Brynildsen skriver om Kepler, tjener som eksempel på hva han mener ideelt sett burde skjedd ved overgangen til nyere tid. Her kommer tidskritikerens kontrafaktiske overveielser til uttrykk – hans normative refleksjoner over hva som gikk galt i hendelsesforløpet, og hva som derfor burde vært annerledes i dagens kultursituasjon.

¹⁵³ Brynildsen, *Fornuft og besettelse*, 74.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 75.

¹⁵⁵ Brynildsen, ”Brev fra en kjetter til en ennu rett-troende. Med en hilsen til den Radikale Intelligens – for det tilfelde at den ennu eksisterer”, *Vinduet*, nr. 9/1949, 680.

¹⁵⁶ Brynildsen, *Lyset og Øiet*, 8–9.

Brynildsen oversatte og skrev forord til utvalgte tekster av Johannes Kepler (1571–1630), utgitt med tittelen *Stjernen og tanken* (1961). Hans største verk om Kepler er imidlertid boken *Johannes Kepler. Nyplatonismens triumf og selvovertinnelse*, som ble utgitt posthumt i 1976. Boken bygget på en forelesningsrekke Brynildsen holdt høsten 1968 ved Institutt for filosofi ved Universitetet i Oslo. Tittelen på foredragsserien var ”Johannes Kepler og den nyplatonske tradisjon”.¹⁵⁷

For Brynildsen er det viktig at Kepler, som en av den nye naturvitenskapens pionerer, var kristen, og ikke så noen motsetning mellom religion og vitenskap. Kepler ønsket at Gud skulle æres gjennom de vitenskapelige studiene. Naturforskningen var en gudstjeneste, og lovene i verdensaltet et uttrykk for den guddommelige orden. Brynildsen sier: ”Den naturvitenskap Johannes Kepler var med til å skape og som han ga de første lover, den var for ham en ny gudsvei, en ny mystikk.”¹⁵⁸ Han karakteriserer Kepler som mystiker. Kepler rettet imidlertid sin mystiske kontemplasjon mot skaperverket istedenfor menneskets indre. Som i formidlingen av de kristne mystikerne (kapittel 1), ser vi at også i forbindelse med Kepler er det viktig for Brynildsen å fremheve at Kepler er en mystiker som setter intellektet over følelsene: Kepler ”iaktar [...] i sin samtid og i fortiden hvordan det subjektive emosjonelle element i den religiøse opplevelse tar overhånd”, og som en kontrast til dette,

arbeider [Kepler] hele sitt liv for å vise en annen vei, en vei hvor menneskevesenets sentrale organ, intellektet, må gå foran. Denne vei går for ham ikke, som i den tradisjonelle kristne mystikk, gjennom menneskets indre, direkte mot det guddommelige – den går for Kepler gjennom skaperverket, gjennom erkjennelsen av kosmos.¹⁵⁹

I essayet ”Kristendom og objektivitet” hevder Brynildsen at Kepler er ”en *kristen* tenker, en kristen mystiker hvis meditasjonskraft er rettet mot det guddommelige således som det åpenbarer seg i det fysiske univers. Overfor dette objekt utviklet han sine åndsevner til å bli imaginative og intuitive organer for virkeligheten”.¹⁶⁰

I delkapitlene ”Mystikken” og ”En kristen nyplatoniker” så vi at Brynildsens positive syn på naturen og hans kritikk av dem som oppvurderte det ”åndelige” på bekostning av naturerkjennelsen, kom klart til uttrykk gjennom hans formidling av dem som var ”hans”

¹⁵⁷ Roddvik, *Lyset fra Tabor*, 56. Filosofiprofessor Egil A. Wyller var initiativtaker til å invitere Brynildsen som gjesteforeleser. (Ibid.) Wyller selv har vært opptatt av forholdet mellom tanke og tro, og formidler en kristen-platonisk enhetslære, *henologi* (læren om det Ene). Se f.eks. Egil A. Wyller, *Fra tankens og troens møtested*, Johan Grundt Tanum Forlag, Oslo 1968, 245–260, hvor Wyller skriver om både ”en tenkende tro” og ”en troende tanke”. Wyller gir dessuten en oversikt over filosofiske avhandlinger i norsk kontekst om temaet tanke og tro. (Ibid., 262.)

¹⁵⁸ Brynildsen, *Johannes Kepler*, 188.

¹⁵⁹ Ibid., 187.

¹⁶⁰ Brynildsen, ”Kristendom og objektivitet”, *Spektrum*, nr. 5/1953, 258.

mystikere. Dette kommer også til syne i formidlingen av Keplers tanker: I hans samtid levde fortsatt forestillingen at naturen var den ondes domene, og at de som forsøkte å fravriste naturen dens hemmeligheter, var på djevelens side – jamfør Doktor Fausts skjebne i den tyske Folkeboken, som ifølge Brynildsen ble trykt da Kepler var 16 år.¹⁶¹ Kepler var blant dem som mente at Gud åpenbarte seg i naturen, og at naturstudier kunne gi gudserkjennelse. Ikke bare Bibelen, men også Naturen var ”Guds bok”, og derfor en autoritet på lik linje med den boklige autoriteten. Begge ”bøkene” formidlet sannhet og hadde utspring i den samme guddommelige kilde. Men Brynildsen hevder at Keplers kristne naturfilosofi og bevisstheten om sannhetens éne utspring, skulle gå tapt innen kristenheten. Kirken og naturvitenskapen begynte å øse av hver sin kilde – henholdsvis Bibelen og Naturen – og kom i dyp konflikt.¹⁶²

Brynildsen fremhever at de lovene Kepler fant for planetbevegelsene, og som ble skjellsettende i fremveksten av den nye naturvitenskapen, kom som et resultat av møtet mellom Keplers nyplatonske metafysikk og et bestemt empirisk materiale. ”I dette møte som Keplers verk fremgikk av, kan man si at den nyplatonske mystikk fullbyrdet og overvant seg selv, forvandlet seg selv til vitenskap i ordets moderne forstand”¹⁶³ – derav undertittelen på Kepler-boken: *Nyplatonismens triumf og selvovervinnelse*. Med denne tittelen mener Brynildsen at vendingen mot den empiriske virkeligheten ligger latent i den platonske metafysikken, i og med at de guddommelige urbildene kommer til uttrykk i materien, og at det derfor er gjennom materien at urbildene kan erkjennes.¹⁶⁴

Ifølge Brynildsen pleier vitenskapsteoretikere å gjøre stort vesen av at Kepler sluttet å kalle de virkende kreftene i kosmos for ”sjel”, og gikk over til å kalle dem ”kraft”.¹⁶⁵ Brynildsen mener at uttrykket ”kraft” for oss betegner ”et fullkomment vesensløst fenomen”, men at denne nye uttrykksformen for Kepler ikke innebar at han forestilte seg et totalt vesensløst univers. Selv om Kepler gikk imot en animistisk forklaring på bevegelsene i kosmos og endte opp med å bruke begrepet ”kraft” istedenfor ”sjel”, hadde han ikke en forestilling om universet som gudsforlatt. Han regnet fortsatt med en viss kvalitet i den forstand at universet er et avbilde av Gud og Guds tanker, og at Guds ånd således er til stede i universet. Derfor forestilte ikke Kepler seg kosmos

¹⁶¹ Brynildsen, ”Johannes Kepler. 1571–1630”, i *Stjernen og tanken. Utvalgte tekster fra bøker og brev*, av Johannes Kepler, innledning og oversettelse ved Aasmund Brynildsen, Servolibris, Oslo 1961, ix. I den tyske Folkeboken går Faust fortapt som følge av sin vilje til å utforske naturen på bekostning av hevdvunnen teologisk rett-troenhet. Om ulike tolkninger av Faust-skikkelsen opp gjennom tidene, se artikkelen ”Motif in literature: The Faust theme”, *Dictionary of the history of ideas*, bd. 3, 244–253.

¹⁶² Brynildsen, ”Johannes Kepler”, vii–x.

¹⁶³ Brynildsen, *Johannes Kepler*, 15.

¹⁶⁴ Ibid., 133–134.

¹⁶⁵ Se Brynildsen, ”Johannes Kepler”, xxiv–xxv, og Brynildsen, *Johannes Kepler*, 43, 95–96, 119.

som et totalt sjel-løst univers med bare mekanisk virkende krefter, selv om hans overgang fra animistiske til fysikalske forklaringer også kommer til uttrykk ved at han omtaler kosmos som en maskin med mekanisk virkende krefter.¹⁶⁶ At Kepler med sin ”forskende fromhet”¹⁶⁷ ble et ledd i kvantifiseringen og mekaniseringen av verdensbildet, kaller Brynildsen ”en av de uransakelige veier i åndshistorien”.¹⁶⁸ Dette aspektet har Nils Heyerdahl kommentert i forordet til Brynildsens Kepler-bok:

Formuleringen av de første naturlover i moderne forstand var resultatet av en metafysisk orientert erkjennelse, tuftet på en grunn av nyplatonisme og kristen mystikk. I Aasmund Brynildsens samtids-perspektiv får derved Keplers skjebne en patetisk undertone: stikk i mot sine intensjoner ble han medansvarlig for den utvikling som har resultert i at tanke og tro har skilt lag og kristendommen blitt et fremmedlegeme i vår naturvitenskapelig dominerte sivilisasjon.¹⁶⁹

Brynildsen vektlegger at Kepler var inspirert av den pythagoreisk-platonske tradisjonen, hvor matematikken blir ansett som urbilder i vårt intellekt, som er der forut for sanseerfaringen. Brynildsen gir sin tilslutning til noe av denne tankegangen og gir matematikken en høy status, som bindeleddet mellom menneskets intellekt og strukturen i verdensaltet – det som binder mikrokosmos til makrokosmos.¹⁷⁰

Pythagoreerne tror ikke at ”verden består av tall”, men de tror at det som blir sig selv bevisst i det menneskelige intellekt også har utfoldet sig i naturen, og at matematikken, hvis grunnbegreper intellektet henter ut av sig selv – er den åndsevne som kommer det rene universelle intellekt nærmest og altså den som sikrest og renest kan gripe det værende og universelle i de sansbare manifestasjoner.¹⁷¹

At Kepler står i denne tradisjonen, kommer til uttrykk ved at for ham er Guds ånd ”tilstede i verdensaltet [...] som en klar matematisk struktur, et geometrisk matematisk *hierarki* som menneskeånden selv bærer i seg og derfor kan gjenfinne, erkjenne og formulere i betraktningen av det ytre univers”.¹⁷² Det fysiske universet er for Kepler

uttrykk for et guddommelig intellekt som mennesket selv er i stand til å tolke ved hjelp av sine matematiske begreper, nettopp fordi disse ikke er dannet utenfra i mennesket, ut fra tingenes overflate, som sansene stanser ved, men innenfra, i det menneskelige intellekt selv, som er det der forbinder den erkjennende med Skaperen i det skapte.¹⁷³

Brynildsen sier at Kepler bidro til å bryte ned det totalt besjelede univers, men at han fant en ny identifikasjonsmulighet for den menneskelige psyke i universet i ”det matematiserende intellekt”

¹⁶⁶ Brynildsen, ”Johannes Kepler”, xxv.

¹⁶⁷ Brynildsen bruker uttrykket ”forskende fromhet” i Brynildsen, *Johannes Kepler*, 120.

¹⁶⁸ Ibid., 37.

¹⁶⁹ Heyerdahl, ”Forord”, i *Johannes Kepler*, av Brynildsen, 9.

¹⁷⁰ Brynildsens tilslutning til dette syn på matematikken kommer klarest til uttrykk på s. 44–45 i Brynildsen, *Johannes Kepler*, og ut av sammenhengen på s. xxxiv–xxxx i forordet (”Johannes Kepler”) til *Stjernen og tanken*, av Kepler.

¹⁷¹ Brynildsen, ”Johannes Kepler”, xx.

¹⁷² Brynildsen, *Johannes Kepler*, 58–59.

¹⁷³ Brynildsen, ”Johannes Kepler”, xxx.

– ”den evne som siden kom til å dominere hele den nye naturvidenskapens utvikling”. I videreføringen av dette bryter Brynildsens stemme tydelig inn:

– Naturvidenskapen er et maktfullt vidnesbyrd om at menneskets psyke har et objektivt, universelt korrelat og motstykke, at ”de endeløse rum” ikke er evig tause, men gjenlyder av Skaperordets svar til sitt eget, til menneskeånden. – Eller rettere sagt: Et slik vidnesbyrd kunne naturvidenskapen vært, hvis den ikke var blitt tatt hånd om av fortolkere og fornektende som ikke ville dette svar, men som tvertimot ville ”den evige taushet”, stadig dypere og mer forferdende. Et slikt vidnesbyrd kunne den blitt, hvis Johannes Keplers ånd hadde fått leve videre i den...¹⁷⁴

Det er således ikke matematiseringen av universet som Brynildsen har noe imot – denne kvantifiseringen var en forutsetning for fremveksten av den nye naturvitenskapen, som han som sagt bifaller. Feilgrepet var at denne naturvitenskapen ble gjort til gjenstand for en ensidig materialistisk tolkning av ateister og agnostikere. Fraværet av forestillingen om et universelt korrelat til menneskets bevissthet – ”et kosmisk intellekt”, ”menneskeåndens universelle dimensjon”,¹⁷⁵ medfører, ifølge Brynildsen, at veien blir kort til at mennesket føler seg hjemløs i verden:

Og menneskene er ikke hjemme i en verden som bare er ild og støv og bundløs overflate. *Det* er den blitt for oss idag og det er kanskje den dypestliggende grunn til all vår angst og uro. Den er vår panikk overfor intetheten. Vi er blitt hjemløse i en vesensløs verden, i et univers av uvirkeligheter – av mekaniske energier, partikler og stråler. For alt dette er uvirkeligheter for mennesket hvis det ikke kan finne en forbindelse til det ut fra sitt indre. Når den materielle virkelighet blir den eneste som erkjennes, blir den uvirkelig for mennesket, likegyldig hvad det forsøker å innbilde sig selv, for det som er konstituerende for menneskets virkelighetsfølelse er ikke det ytre og materielle, men den psyke som overhodet opplever dette materielle – og nettopp opplever det som sitt ytre, sitt legeme.¹⁷⁶

Den nyplatonske filosofien og dens syn på matematikken som en struktur både i menneskets bevissthet og i verdensaltet, blir tilknytningspunktet mellom mennesket og verden – mellom menneskets intellekt og den utstrakte verden – og danner det tilknytningspunktet som Brynildsen mener utgjør en tilhørighet mellom mikrokosmos og makrokosmos som motvirker fremmedfølelsen han beskriver ovenfor.

Brynildsen mener at kvantifiseringen av verdensbildet var en nødvendighet. Problemet er imidlertid at den kvantitative virkeligheten som naturvitenskapen beskjeftiger seg med, blir ansett for å være den eneste virkelighet: Kun kvantitative egenskaper regnes som vesentlige – tilhørende vesenet – ved ting. Kvaliteter, ånd, menneskets sjel – disse faller utenfor naturvitenskapens erkjennelsesområde. Kun det som kan måles og veies, kan vi ha sikker viten om. Menneskets

¹⁷⁴ Ibid., xxxx.

¹⁷⁵ Ibid., xxxviii.

¹⁷⁶ Ibid., xxxix.

bevissthet får dermed ikke sin rettmessige plass i naturvitenskapens verdensbilde. Brynildsen kaller det en ”forfalskning” å ikke regne også kvaliteter som *vesentlige* ved ting.¹⁷⁷

Konsekvensene av bruddet mellom tro og viten: Mistillit til kristendommen, ureflektert tillit til naturvitenskapen og teknifisering på bekostning av humanitet

[...] det moderne menneskes tro på vitenskapen er den største og farligste av alle dets illusjoner.¹⁷⁸

I ”Tro og viden” hevder Brynildsen at bruddet mellom tro og viten medførte at naturvitenskapen fikk primat over religionen. Naturvitenskapen ble den nye religion, og vitenskapsmennene det nye presteskap – den instans som menneskene setter sin lit til hva verdensanskuelse angår. Religion blir sett på som følelsenes område, et sted hvor tankens logiske vei kobles ut. Vår oppfatning av hva vi kan ha viten om, blir preget av naturvitenskapens erkjennelsesbegrep. Også kirkens menn bøyer kne for den vitenskapelige forståelsen av hva som er sant. Dette gir seg utslag innen moderne teologi, der man opererer med to typer sannhet – én sannhet innen naturvitenskapen og en annen sannhet innen religionen. Brynildsen mener det er uholdbart for tanken å operere med to former for sannhet på denne måten – man må ha et enhetlig sannhetsbegrep. Det man skal tro på, må også være sant for tanken, for menneskene ”følger den oppfatning av sannheten som taler til deres *erkjennelsesliv*”:¹⁷⁹

Det konstituerende for det moderne menneskes forhold til virkeligheten er tanken og erkjennelsen. Det får bare et forhold til det som det positivt kan møte med disse evner. Men det er ikke mulig overfor den form for kristendom som kirken idag forkynner, derfor går den også tapt som virkelighetsbillede for menneskene.¹⁸⁰

Det er derfor vitenskapen går seirende ut av denne kampen om menneskets tilslutning, fordi den kan gi mennesket en beskrivelse av verden som virker sann for tanken. Kristendommen er den tapende part, fordi den ga avkall på både verden og tanken, og fant seg til rette under hegemoniet til den naturvitenskapelige virkelighetsforståelsen. Det moderne mennesket opplever ikke kristendommen som et intellektuelt alternativ. Dette fordi det moderne menneskets oppfatning av

¹⁷⁷ Brynildsen, ”Mennesket, alle tings mål”, *Janus*, nr. 10/1939, 815–816.

¹⁷⁸ Brynildsen, ”Destruksjonen, vitenskapen og det moderne menneske”, *Spektrum*, nr. 5–6/1947, 324.

¹⁷⁹ Brynildsen, *Fornuft og besettelse*, 66.

¹⁸⁰ Brynildsen, ”Kommentar”, *Spektrum*, nr. 2/1953, 144.

verden og hva som er sannhet, noe som mennesket har tilegnet seg gjennom naturvitenskapen, står i kontrast til kristendommens virkelighetsbilde.¹⁸¹

Ifølge Brynildsen er det ikke slik at tro er forbeholdt religionen, mens viten er naturvitenskapens domene. Tro og viten er konstituerende elementer *både* innen naturvitenskap og religion. Han poengterer at den religiøse tro ikke oppstod i motsetning til menneskets viten, men som en følge av en konkret erfaring.¹⁸² Han peker også på likheten mellom vitenskapsmannen og mystikerens arbeidsmetoder: Begge ”drives av det samme behov – behovet for å gjenforene sin individuelle, menneskelig isolerte bevissthet med en universell virkelighet – behovet for å frigjøres fra det selviske og illusjonære gjennom *sannhet*.”¹⁸³ Når det gjelder den naturvitenskapelige erkjennelse i forhold til mystikkens erkjennelse, skriver Brynildsen:

Den erkjennelse det er tale om i mystikken adskiller seg ikke fra den naturvitenskapelige ved at den er mindre metodisk og mindre objektivt bestemt, men derved at dens objekt er en verden som bare nåes gjennom menneskets eget indre – og derved at erkjennelsesorganet ikke er en enkelt rendyrket evne, som den intellektuelle, men hele den menneskelige personlighet.¹⁸⁴

Brynildsen hevder at naturvitenskapens viten er like esoterisk som den viten fortidens religiøse mysteriesamfunn forvaltet – en viten som bare noen få har greid å skaffe seg innsikt i. De ”uinnvidde” har likevel tillit til naturvitenskapen, fordi de faktisk skjønner, dreier seg om objektive metoder som behandler en objektiv virkelighet, og at alle i prinsippet derfor kan komme frem til de samme resultater, hvis man har evner og muligheter. At tro og viten hører hjemme både i naturvitenskapen og i religionen, illustrerer Brynildsen med forholdet mellom del og helhet: Det som kjennetegner troen, er en prosess hvor overbevisning og viten om en liten del, overføres til et større hele – et hele vi i utgangspunktet ikke har viten om. Vi overfører vår oppfatning av hva som er sannhet fra delen til helheten: Vi skjønner at ”to ganger to er fire”, og får derfor tillit til den matematiske vitenskap som helhet. ”Å tro er ikke å vite, men å ha fått del i en viden på en slik måte at helheten meddeler seg til oss gjennom delen.” Han sier videre: ”Av det hvori sannheten lever er en liten flik av kappen nok til å fylle oss med visshet.”¹⁸⁵

Vi har sett at Brynildsen til stadighet hevder at mystikken angir objektive erkjennelsesmetoder. Han mener at mystikerens erfaringer i prinsippet er intersubjektivt tilgjengelig. Han benytter imidlertid ikke betegnelsen ”intersubjektivt”; han benytter konsekvent termen ”objektivt”.

¹⁸¹ For andre steder der Brynildsen tar for seg forholdet mellom tro og viten, se for eksempel *Lyset og Øiet*.

¹⁸² Brynildsen, *Fornuft og besettelse*, 67.

¹⁸³ Ibid., 77.

¹⁸⁴ Ibid., 71–72.

¹⁸⁵ Brynildsen, ”Kristendom og objektivitet”, *Spektrum*, nr. 5/1953, 254; ”Destruksjonen, vitenskapen og det moderne menneske”, *Spektrum*, nr. 5–6/1947, 321; *Fornuft og besettelse*, 68–70.

Brynildsens hovedanliggende er ikke å kritisere at naturvitenskapen er gjenstand for tro, men at vitenskapen er gjenstand for en *overdreven* tillit og tro: ”den naive og ureflekterte tro på vitenskapen er blitt en så sterk fordom – ja at et opprør er nødvendig!”¹⁸⁶ Et virkelig opprør må derfor være rettet mot naturvitenskapen, den autoritet i tiden som ”alle” ser opp til.

Sett i lys av den kultursituasjonen Brynildsen beskriver, hvor religion og vitenskap har skilt lag, og materialismen har blitt rådende ”åndsretning”, blir det, som Nils Heyerdahl skriver, viktig for Brynildsen å formidle de tradisjoner som bygger bro over kløften mellom tro og viten.¹⁸⁷ Hans virksomhet som kulturformidler er derfor preget av ønsket om å lege denne splittelsen. Introduksjonsbrosjyren til forlaget Servolibris er ifølge Roddvik muligens skrevet av Brynildsen.¹⁸⁸ Her beskrives samtidens kultursituasjon på følgende måte:

kristendommen, som var kjernen i vår kultur, i så stor utstrekning har tapt forbindelsen med menneskets søken etter erkjennelse og sannhet. Spaltingen mellom det religiøse og det intellektuelle liv fører for et stadig stigende antall mennesker til at religionen faller utenfor deres bilde av virkeligheten – og i siste instans kan menneskene bare føle seg forpliktet overfor det de holder for sant og virkelig. *Servolibris* ser det som en vesentlig oppgave å bidra til å overvinne denne spaltning og fremme en tenkemåte som sikter mot et enhetlig verdensbilde hvori det religiøse og intellektuelle element er integrert og hvori mennesket som sjelelig og åndelig fenomen igjen fremstår som en realitet, ikke bare for vår subjektive følelse og vurdering, men også for vår streben etter objektiv erkjennelse.¹⁸⁹

Løsningen er ifølge Brynildsen et nytt verdensbilde, et kristent verdensbilde hvor naturforskningen har sin rettmessige plass. Inspirasjonen til et nytt verdensbilde må hentes hos mystikere og naturforskere som Johannes Kepler og Teilhard de Chardin. Deres virkelighetsbilde var et enhetlig virkelighetsbilde, der det oversanselige aspektet ved verden var like viktig og like virkelig som det fysiske, og omvendt. Vi trenger et verdensbilde hvor den åndelige virkeligheten blir ansett som en objektiv realitet, et metafysisk verdensbilde hvor religion og vitenskap ikke står i opposisjon til hverandre, og hvor erkjennelseslivet og det vi kan ha objektiv viten om, ikke er forbeholdt naturvitenskapen, men også er gyldig for den oversanselige virkelighet.¹⁹⁰

Brynildsen hevder, som sagt, at ”det moderne menneskes tro på vitenskapen er den største og farligste av alle dets illusjoner”.¹⁹¹ Naturvitenskapen har ifølge ham blitt den nye autoriteten i folks bevissthet, og inntatt den samme rollen som religionen hadde i middelalderen. Naturvitenskapen har blitt gjenstand for folks tro – det man setter sin lit til, og naturvitenskapsmennene har blitt det autoritative presteskap. Naturvitenskapen er det moderne

¹⁸⁶ Brynildsen, ”Brev fra en kjetter til en ennu rett-troende”, *Vinduet*, nr. 9/1949, 679.

¹⁸⁷ Heyerdahl, ”Innledning”, i *Frihet og forpliktelse*, av Brynildsen, 13.

¹⁸⁸ Roddvik, *Lyset fra Tabor*, 54.

¹⁸⁹ Sitatet er hentet fra Roddviks referat fra Servolibris’ introduksjonsbrosjyre (Roddvik, *Lyset fra Tabor*, 54–55).

¹⁹⁰ Brynildsen, ”Naturlig moral?”, i *Hvem er du? Et innlegg om ungdom og moral. Og et innlegg av Aasmund Brynildsen*, av Berit Waal, Perspektivbøkene – Aktuell debatt 1, Dreyers forlag, Oslo 1964, 100.

¹⁹¹ Brynildsen, ”Destruksjonen, vitenskapen og det moderne menneske”, *Spektrum*, nr. 5–6/1947, 324.

menneskets ”eneste virkelige autoritet, tidens åndelige overhode”.¹⁹² Den nye Gud er Naturen, og naturvitenskapen har blitt grunnlag for et livssyn – det naturvitenskapelige livssyn.

Så vidt jeg vet, bruker Brynildsen selv aldri betegnelsen *scientisme*, men betegnelsen er dekkende for den overdrevne troen på vitenskapen som han angriper. Et scientistisk ståsted innebærer å hevde at naturvitenskapene kan gjøre rede for hele virkeligheten. Scientisme kan også innebære å anse naturvitenskapene som selvtilstrekkelige, og kunst, religion og filosofi som overflødige, eller meningsløse, erkjennelsesmessig sett. *Metodologisk scientisme* innebærer å betrakte empirisk-naturvitenskapelige metoder som de eneste virkelig vitenskapelige metoder.¹⁹³

I 1949 hadde Brynildsen en meningsutveksling med Nic. Stang, redaktør i det litterære tidsskriftet *Vinduet*. Stang var en flittig bidragsyter i norsk samtidsdebatt fra 1940- til 60-tallet. Han var klassisk filolog og kunsthistoriker av utdannelse, samt forlagsmann.¹⁹⁴ Hans Fredrik Dahl karakteriserer i bind 5 av *Norsk idéhistorie* polemikken mellom Brynildsen og Stang som ”minneverdig”.¹⁹⁵ Bakgrunnen for polemikken var artikkelen ”Anvisning for opprørere”, som Brynildsen fikk trykt i det danske tidsskriftet *Heretica*. Artikkelen var en kommentar til en artikkel Stang hadde skrevet i *Vinduet* året før. I ”Anvisning for opprørere” sier Brynildsen at et sant opprør er rettet mot den autoriteten i tiden som alle bøyer kne for, og at i den forstand er oppviglere som Helge Krog og Aksel Sandemose ikke egentlige opprørere. Disse opponerer ikke mot Autoriteten i tiden, den autoriteten som både liberale teologer og kulturradikalere gjør knefall for, nemlig naturvitenskapen. Ifølge Brynildsen må derfor et sant opprør være rettet mot den dogmatiske, ureflekterte og naive tro på vitenskapen.¹⁹⁶

I Stangs svar på denne kritikken, anklager han Brynildsen for å foretrekke mystisisme fremfor rasjonalisme, og at dette er urovekkende med tanke på de utslag av anti-intellektualisme og mystisisme man nettopp har vært vitne til (underforstått nazismen), krefter man må bekjempe, ikke oppmuntre. Stang sier han er klar over at fornuften og sansene har sine begrensinger, men at vi ikke har noe bedre alternativ: ”som instrument for vår tanke har vi intet annet å bygge på enn

¹⁹² Ibid., 314.

¹⁹³ *Politikens filosofi leksikon*, red. av Poul Lübcke, Politikens Forlag, København 1983, 393.

¹⁹⁴ *Norsk biografisk leksikon*, bd. 8, 384–385.

¹⁹⁵ Dahl, *De store ideologienes tid*, 375.

¹⁹⁶ ”Anvisning for opprørere” er gjengitt i *Med gullpenn – . Antologi ved Leif Longum. Norsk skrivekunst i mange former – om mennesker, opplevelser og meninger*, Den norske Bokklubben, [Oslo] 1981, 401–405. Leif Longum refererer dessuten til debatten mellom Brynildsen og Stang i *Drømmen om det frie menneske. Norsk kulturradikalisme og mellomkrigstidens radikale trekløver: Hoel – Krog – Øverland*, Universitetsforlaget, Oslo 1986, 193–195.

de såkalte kjennsgjæringer vitenskapen gir oss i hendene.”¹⁹⁷ Et sunt opprør mot naturvitenskapen vil ifølge ham i alle fall ikke komme fra navlebeskuende mystikere.

Til sitt forsvar skriver Brynildsen ”Brev fra en kjetter til en ennu rett-troende. Med en hilsen til den Radikale Intelligens – for det tilfelde at den ennu eksisterer”. Han slår fast at han aldri har ønsket å bannlyse den vitenskapelige erkjennelse, men at denne må forvandles. Det spesifikt menneskelige må inkluderes i den vitenskapelige erkjennelse. Vitenskapens fokus har blitt ensidig, i og med at den gjelder kun den materielle virkelighet og de kvantitative forhold. Derfor ”gjør [vi] opprør mot den! Ikke mot tanken og intellektet, men ut fra tanken og intellektet mot den åndsretning som har rettet hele vor oppmerksomhet og erkjennelsesvilje mot verden som fysisk kvantitativt fenomen”.¹⁹⁸ Menneskets bevissthet har frembrakt naturvitenskapen, menneskets frie, ”oversanselig bevissthetskjerne”, som er uavhengig i forhold til menneskets fysiske natur. Men denne bevisstheten faller utenfor den vitenskapelige erkjennelsens område. Det første steg på veien til en ny vitenskapelig erkjennelse, er å gi menneskets bevissthet sin rettmessige plass i den vitenskapelige beskrivelsen av virkeligheten.

Nic. Stang skriver i en replikk at han ikke tror på det Brynildsen kaller den ”oversanselige bevissthetskjerne”. Menneskets ”bevissthetskraft” er ikke ”fullkommen fri og uavhengig i forhold til menneskets fysikk”, slik Brynildsen hevder. De inhumane problemene som vitenskapen har medført løses ikke gjennom ”romantisk virkelighetsflukt”, men gjennom ”en livsnær humanisme”, forankret i det dennesidige – og ikke i det metafysiske.¹⁹⁹ Stang og Brynildsen er således enige om problemet – de umenneskelige konsekvensene som har fulgt i kjølvannet av naturvitenskapens tekniske fremskritt – men midlene som skal til for å løse denne inhumane situasjonen, er de uenige om.

Brynildsens syn på teknisk utvikling, atomtrussel og fremskrittsideer, kommer til syne i hans kritikk av naturvitenskapen. Ifølge Erik Krag ser Brynildsen ”tidens kulturkrise under billedet av et byggverk som det moderne menneske har satt alle krefter inn på å oppføre og som det kaller Fremskrittet”.²⁰⁰

1800-tallet hadde vært preget av fremskrittstro og optimisme med tanke på de vidundere den tekniske utnyttelsen av vitenskapen kunne medføre. Generelt kan man si at i Norge var teknologi-optimismen stor også de første tiårene etter andre verdenskrig, en optimisme som i stor

¹⁹⁷ Nic. Stang, ”Opprøret mot vitenskapen”, *Vinduet*, nr. 7/1949, 482.

¹⁹⁸ Brynildsen, ”Brev fra en kjetter til en ennu rett-troende”, *Vinduet*, nr. 9/1949, 681.

¹⁹⁹ Nic. Stang, [Uten tittel], *Vinduet*, nr. 9/1949, 686–688. For øvrig skrev Karl Evensen en artikkel i *Vinduet* i forlengelse av debatten mellom Stang og Brynildsen, en artikkel som ble imøtegått av Brynildsen med ”Til et timeglass”, *Spektrum*, nr. 3/1950, 209–211.

²⁰⁰ Erik Krag i *Ord om Aasmund Brynildsen til hans minne*, 22.

grad var tilknyttet den vedvarende industri-utbyggingen. Andre verdenskrig hadde allikevel satt spørsmålstegn ved troen på det tekniske Fremskrittet. Etter at bombene falt over Hiroshima og Nagasaki, var verden stilt i en ny situasjon: Menneskeheten stod overfor trusselen om total utslettelse. De første etterkrigsårene og 1950-tallet var preget av atomopprustning og atomtrussel i forbindelse med den kalde krigen. Atombomben førte til at mange stilte spørsmålstegn ved den tekniske utviklingen, og derfor kritiserte naturvitenskapen.

I debatten som oppstod i Norge, var Gunnar Randers, fysiker og sjef for Forsvarets Forskningsinstitutt, en av representantene for utviklingsoptimismen. Randers mente at det ikke nyttet å komme med ”idealistisk tåkeprat” og angrep på vitenskapen, ettersom det tekniske fremskrittet og den naturvitenskapelige forskningen også var forutsetninger for hva Randers anså som ”lykke”: Høy levestandard, komfort, begrensning av lidelse og død. Atombomben var heller ikke umoralsk i seg selv, men bruken av den kunne eventuelt kalles forkastelig. Ifølge Ustvedt representerte Randers det mest toneangivende synet i Norge på 1950-tallet.²⁰¹ Ustvedt kontrasterer Randers’ syn med ingeniør og forfatter Georg Brochmanns posisjon. Brochmann var opptatt av forholdet mellom teknologi og kultur, og så farene ved en avhumanisert naturvitenskap. Han hadde en noe annen oppfatning av hva lykke er: Ikke ”levestandard-lykke”, men en lykke hvor åndsliv og kultur inngår. Brochmanns syn kan sies å være i tråd med Brynildsens syn på hva sann lykke er, noe som vi skal komme tilbake til i forbindelse med hans kritikk av Arbeiderpartistatens materialistiske verdier.

I artikkelen ”Destruksjonen, vitenskapen og det moderne menneske” (1947), skildrer Brynildsen den apokalyptiske stemningen Hiroshima skapte, og han konstaterer at den ureflekterte tilliten til naturvitenskapen står fast, tross dens destruktive frembringelser.²⁰² I ”Fremtidens problemstilling” – også denne artikkelen skrevet i 1947 – sier han:

Det er i sannhet besynderlig at vi ennu mellom ruinene tviholder på *den intellektuelle idyll*, at vi ennu i Hiroshima ikke vil oppgi *den ureflekterte tro på vitenskapen* og ikke bekvemme oss til å ville erkjenne krisen på det felt som er det skapende og konstituerende for hele vår moderne kultur: den naturvitenskapelige forskning.²⁰³

Brynildsens kritikk av ”den ureflekterte tro på vitenskapen” kommer også til uttrykk i en artikkel han skrev i forbindelse med den såkalte ”helvetesstriden” omkring professor og

²⁰¹ Om dette, se Ustvedt, *Velstand – og nye farer*, 296–298. For en mer inngående beskrivelse av Randers’ fremskrittsoptimisme, se Slagstad, *De nasjonale strateger*, 347–349.

²⁰² Brynildsen, ”Destruksjonen, vitenskapen og det moderne menneske”, *Spektrum*, nr. 5–6/1947, 316–317.

²⁰³ Brynildsen, ”Fremtidens problemstilling”, *Spektrum*, nr. 1/1947, 15. Det er åpenbart denne artikkelen Hans Fredrik Dahl siterer fra når han omtaler Brynildsens vitenskapskritikk, i Dahl, *De store ideologienes tid*, 372–373.

indremisjonsleder Ole Hallesbys radiotale i 1953. I artikkelen ”Vårt eget helvede”²⁰⁴ sammenstiller Brynildsen Hallesbys metafysiske helvete med det atomhelvetet vitenskapsmennene profeterer; Brynildsen hevder at folk har lettere for å ta det metafysiske helvete innover seg, noe som er en unnskyldning for ikke å se vårt eget helvete, atomtrusselen, i øynene. Han stiller seg uforstående til at Hallesbys helvete kan vekke slikt oppstuss blant mennesker som stort sett ikke tror på en udødelig sjel.²⁰⁵ Sammenlignet med apokalypsestemningen atombomben skaper, er Hallesbys helvete som en ”dråpe i havet”.²⁰⁶ Atomtrusselen er den virkelige trussel – den er vårt eget, virkelige helvete.

Brynildsen representerer en erkjennelsesmetafysikk hvor det eneste sanne fremskritt er fremskritt i bevissthet. Han peker på to ulike måter man kan betrakte naturvitenskapen: Man kan tillegge naturvitenskapen verdi ut fra dens tekniske anvendelser og praktiske nytte, eller man kan si at naturvitenskapen har verdi i seg selv som ren erkjennelse – en slags ”forskning for forskningens egen skyld”. Brynildsen er tilhenger av det sistnevnte synspunktet. I motsetning til den ”baconske” og instrumentelle holdningen til naturvitenskapen, mener han at vitenskapen har verdi i seg selv, uavhengig av eventuelle tekniske frembringelser. I Kepler-boken kaller han dette synet en ”erkjennelsesmetafysikk” som er ”et karakteristisk nyplatonsk trekk i hele renessansen” og ”den bærende kraft i Keplers tilværelse”. Denne erkjennelsesmetafysikken innebærer ”troen på forskningen for forskningens egen skyld, som en åpenbaring av skaperverkets hemmeligheter”.²⁰⁷ Brynildsen mener at det eneste sanne fremskritt er ”fremskritt i bevissthet”, og dette kjennetegner det han kaller ”den frie forskning”. Han ser på vitenskapens tekniske anvendelse som forsøk på å skape et jordisk lykkerike og en jordisk frelse. Men ifølge ham er fremskritt i velstand ikke et egentlig fremskritt. Kun fremskritt i bevissthet er reelt fremskritt.²⁰⁸

Tegn i tiden på endring i det naturvitenskapelige verdensbildet:

Teilhard de Chardin, Walter Heitler og kvantefysikk

Som tidligere nevnt, fant Brynildsen alternativer til den rådende, naturvitenskapelige materialismen i vitenskapsmenn som Teilhard de Chardin og Walter Heitler. Dessuten anså han kvantefysikken som tegn i tiden på at den ensidig mekanistisk-materialistiske

²⁰⁴ Brynildsen, ”Vårt eget helvede”, *Spektrum*, nr. 1/1953, 59–63.

²⁰⁵ Imidlertid mente noen at opinionen engasjerte seg så sterkt i ”helvetesdebatten” fordi helvetes-forestillingene egentlig satt dypt i folket. (Dahl, *De store ideologienes tid*, 426.)

²⁰⁶ Brynildsen, ”Vårt eget helvede”, *Spektrum*, nr. 1/1953, 62.

²⁰⁷ Brynildsen, *Johannes Kepler*, 23.

²⁰⁸ Brynildsen, ”Destruksjonen, vitenskapen og det moderne menneske”, *Spektrum*, nr. 5–6/1947, 318–319, 321.

verdensfortolkningen var på vei til å undermineres – for øvrig en tolkning av kvantefysikken som vi skal se er vanlig blant spiritualistiske helhetstenkere.

Brynildsen fant et alternativ først og fremst hos den franske jesuittpresten og naturvitenskapsmannen (Pierre) Teilhard de Chardin (1881–1955), som var paleontolog og geolog. Han prøvde å bygge bro mellom tro og viten. Han ønsket å skape en kristen naturvitenskap, hvor kristen enhetsmystikk forenes med naturvitenskap. I 1962 ga Brynildsen ut boken *Lyset og Øiet. Betraktinger over Teilhard de Chardins liv og verk*. To år senere skrev han innledning og foretok utvalget til en essaysamling av Chardin, med tittelen *Om menneskets fremtid*. Brynildsens formidling av Chardins tanker fungerer som indirekte kritikk av den mekanistisk-materialistiske naturvitenskapen. Han vektlegger hvordan Chardin elsket både ånden og materien, og hvordan han forente mystikk og naturvitenskapelige forskning i en spiritualistisk helhetsforståelse av verden. Chardins forsøk på å danne en slik syntese gjør at Brynildsen kaller ham ”mystikeren med geologhammeren”.²⁰⁹

Brynildsen fremhever at Chardins foreldre representerte hver sin grunnstemning som kom til å prege Chardin gjennom livet. Faren var interessert i naturvitenskap, mens moren var en from kristen, preget av tradisjonen til ”Jesu Hellige Hjerte”(sacre-coeur)-kultusen, en mystisk, meditatív bønnebevegelse. Den kristne fromhet og den naturvitenskapelige forskertrang levde harmonisk side om side i Chardins barndomshjem, men uten at det oppstod noen egentlig syntese – slik Chardin senere skulle gjennomføre. Han forteller i boken *Materiens hjerte* hvordan han under morens andaktsøvelser kjente dragning mot naturen, mot jern og stein (”Gud Jern”, som han kalte det), istedenfor det oversanselige. Brynildsen forteller i denne sammenhengen om hvordan han i sin egen barndom kjente tankene fly mot ”materien” når mormor Kristine leste høyt fra de religiøse bøkene.

Men hvis man ikke kjenner det fra sin barndom og ungdom, kan man studere den i Europas og kristendommens historie, den store fjernhet mellom den kristne forkynnelse og vår kjærlighet til jorden og dens liv, vårt ”uimotståelige behov”. Historien om Teilhards liv er historien om overvindelsen av denne fjernhet, om hvordan ”de to hjerter” vokste sammen til ett i hans bevissthet.²¹⁰

Brynildsen skriver at Chardin i en periode av sitt liv, før han nådde til erkjennelse av enheten mellom ånd og materie, opplevde at hans kjærlighet til skaperverket og den religiøse lengselen kom i konflikt. Han trodde lidenskapene for henholdsvis skaperverket og religionen var

²⁰⁹ Brynildsen benytter uttrykket ”mystikeren med geologhammeren” om Chardin i *Lyset og Øiet*, 24.

²¹⁰ Brynildsen, *Lyset og Øiet*, 19.

uforenlige, og at valget bestod av enten-eller. Til sin glede oppdaget han at valget ble: ”Å erkjenne og tilbe det oversanselige i det sansbare – *eller å tape det helt av syne*.”²¹¹

Brynildsen mener at det moderne naturvitenskapelige verdensbildet mangler plass for menneskets bevissthet. Menneskets indre liv er redusert til et sekundært fenomen, uten ”objektiv virkelighet”. Teilhard de Chardin ønsket å gi menneskets sjel og ånd en plass i et nytt, naturvitenskapelig verdensbilde, og dermed skape det Brynildsen kaller ”et ekte naturvitenskapelig verdensbillede”.²¹² Det moderne naturvitenskapelige verdensbildet har utestengt ikke bare menneskets bevissthet, men også bevisstheten – eller ånden – fra materien. Chardin er ”den første naturvidenskapsmann av format som betrakter det psykiske element i mennesket og naturen som et fenomen av like så objektiv eksistens som et hvert annet, kort sagt, som en realitet, og som forlanger at denne realitet innordnes i vårt verdensbillede”.²¹³ Brynildsens helhetssyn på det guddomlige og det fysiske kommer til uttrykk når han siterer Jesu ord i det apokryfe *Tomas-evangeliet*: ”*Løft opp stenen og der vil du finne mig, kløv veden og der er jeg*.”²¹⁴ Kristus gjennomtrenger materien.

Som en følge av at Chardin ønsket å inkorporere ånden og bevisstheten i et naturvitenskapelig verdensbilde, gir han bevisstheten og menneskets utvikling av denne en sentral rolle i evolusjonsprosessen, noe vi skal komme tilbake til i neste kapittel.

Fordi Brynildsen var opptatt av å finne alternativer til den materialistiske determinismen innen moderne naturvitenskap, førte det til at han interesserte seg for ”avvikere” blant vitenskapsmennene.²¹⁵ Det var først og fremst Teilhard de Chardin, men også Adolf Portmann – vi skal komme tilbake til ham i forbindelse med Portmann-debatten i kapittel 3 – og Walter Heitler, professor i teoretisk fysikk ved universitetet i Zürich. Disse hadde til felles at de ønsket å bekjempe den materialistiske filosofien innen naturvitenskapen, og gi plass for mennesket og ånden. I 1962 kom en bok av Heitler på norsk, oversatt av Brynildsen og med tittelen *Mennesket og den naturvitenskapelige erkjennelse*.²¹⁶ I 1965 brakte Brynildsen et intervju med Heitler i *Morgenbladet*, et intervju som egentlig er utdrag fra en samtale de hadde.²¹⁷ Dessuten var både Brynildsen og Heitler deltagere på en konferanse med temaet ”Ethics and modern man”, holdt i

²¹¹ Ibid., 21. Om dette, se også Brynildsen, ”Innledning”, i *Om menneskets fremtid*, av Chardin, 9–11.

²¹² Brynildsen, *Lyset og Øiet*, 8.

²¹³ Ibid., 9.

²¹⁴ Ibid., 24.

²¹⁵ Lippe, ”Et opprør mot faderhuset? Alf Larsen og Aasmund Brynildsen”, *Libra*, nr. 3/1995, 108.

²¹⁶ Walter Heitler, *Mennesket og den naturvitenskapelige erkjennelse*, med forord av Carl Høegh, overs. av Aasmund Brynildsen, Servolibris, Oslo 1962.

²¹⁷ Brynildsen, ”Farene ved naturvitenskapens naturalistiske forestillinger er langt større enn atombomben”. Professor Walter Heitler intervjuet av Aasmund Brynildsen”, *Morgenbladet*, 20.11.1965.

Oslo 9.–11. mars 1967. Utdrag fra debatten, hvor de begge er representert, er å finne i *Etikken og vår tids krise*.²¹⁸

I intervjuet fra 1965 sier Brynildsen at samtalen mellom ham og Heitler dreide seg om ”naturvitenskapens begrensning og om farene ved en tenkning som ensidig orienterer seg etter dens kvantitative virkelighetsbillede”. Ifølge Brynildsen representerer Walter Heitler noe av det ”mest fremtidssvangre i det naturvitenskapelige arbeide”.²¹⁹ Fordi det sier noe om Brynildsens ståsted, er det viktig å trekke frem Heitlers synspunkter. Det Brynildsen trekker frem i referatet fra deres samtale, må kunne sies å være hva han anså som viktig ved Heitlers ideer. Når jeg nå gjør rede for enkelte av Heitlers tanker, er det dermed basert på hva Brynildsen har valgt å trekke frem når han omtaler Heitler.

Heitler hevder i intervjuet at feilen ikke lå i at naturvitenskapen begrenset seg til å behandle de kvantitative fenomener, men at det åndelige, sjelelige og verdimeslige med mennesket ble skjøvet ut av vårt virkelighetsbilde, og den kvantitative virkelighet ”hevdes som det eneste – det eneste *virkelige*”. Han sier det er dogmatisk å hevde at det ikke finnes andre former for erkjennelse enn den som omhandler de kvantitative forhold. Grensen for erkjennelsen har blitt satt til å gjelde de kvantitative aspekter, en grense som Heitler hevder er vilkårlig. Ifølge ham må grensen mellom subjekt og objekt fastsettes av den erkjennende selv, og han mener vi må flytte grensen inn i mennesket selv, slik at menneskets ånd får sin rettsmessige plass ”i vårt bilde av den universelle virkelighet”.²²⁰

Overskriften på intervjuet kan virke noe merkelig: ”Farene ved naturvitenskapens naturalistiske forestillinger er langt større enn atombomben”. Bakgrunnen for Heitlers uttalelse har utgangspunkt i Brynildsens spørsmål om forholdet mellom naturvitenskapens tekniske og ideologiske anvendelse. Den tekniske anvendelsen har ført blant annet til atombomben, men Heitler anser den ideologiske anvendelsen som farligere. Da menes ideologisk i betydningen materialistiske og mekanistiske forestillinger, ”den materialistiske tolkning av vitenskapen”.²²¹ Når man tror at den materialistiske tolkningen er sann, vil dette ha betydning for menneskets selvoppfatning og for menneskeverdet. De nihilistiske trekk ved vitenskapen kan føre til et nihilistisk menneskesyn. For hvilken betydning har menneskelig kultur og moral hvis man tar inn over seg en mekanistisk og materialistisk oppfatning av naturen og mennesket? I boken

²¹⁸ Grete Børsand Heyerdahl (red.), *Etikken og vår tids krise*, Minerva forlag, Oslo 1968.

²¹⁹ Brynildsen, ”Farene ved naturvitenskapens naturalistiske forestillinger er langt større enn atombomben”, *Morgenbladet*, 20.11.1965.

²²⁰ Ibid.

²²¹ Ibid.

Mennesket og den naturvidenskapelige erkjennelse (oversatt til norsk av Brynildsen), tar Heitler opp ”de sosiale og moralske virkninger av de forestillinger som utgår fra vitenskapen”, og setter dette på spissen ved å si: ”Hvis mennesket og det univers det lever i i siste instans ikke er annet enn en innviklet maskin – hvilken rolle spiller det da om det sprenges i stumper og stykker?”²²² Den ideologiske anvendelsen av naturvitenskapen er farligere enn bomben, fordi vår anvendelse av vitenskapen avhenger av hva vi tenker om ”oss selv, om livet, og om virkelighetens natur”.²²³

Brynildsen ga en anmeldelse av Heitlers bok *Naturfilosofiske streiftog*, som kom i norsk oversettelse på Servolibris høsten 1972. Under tittelen ”I vitenskapens vold” skriver Brynildsen at Heitler i *Naturfilosofiske streiftog* er opptatt av forholdet mellom fysikk og biologi.²²⁴ Ett av bokens essays heter ”Gjelder ligningen: Liv = fysikk + kjemi?”. Kritikken er rettet mot en mekanistisk biologi som pretenderer å forklare biologiske livsprosesser utelukkende ved hjelp av lover fra fysikk og kjemi, lover som gjelder for den døde materie. Ifølge Brynildsen påviser Heitler at de mekanistisk-orienterte biologene likevel må gripe til forklaringer som ikke har sin opprinnelse innen fysikk og kjemi. For å forklare biologiske organismers (deriblant menneskets) tilblivelse og vekst, må forskere gripe til ord som ”informasjon” eller ”byggeplan” i DNA-molekylet, uttrykk som er antropomorfe. Utviklingen av biologiske organismer innebærer en målrettethet som ikke kan forklares med mekaniske lover: To frø legges i samme jord og har de samme ytre vilkår, det ene frøet blir et grantre, det andre et gresstrå. Brynildsen roser Heitler for ikke å være blant forskerne som ”murer seg inne i sitt spesielle fag”, men som ”søker mot et utsyn over helheten”.²²⁵ Dessuten berømmes han for å være svært bevisst på vitenskapens etiske og sosiale konsekvenser. Ifølge Heitler, slik Brynildsen gjengir ham, er det mekanistisk-materialistiske synet på virkeligheten ”både vitenskapelig uholdbart og etisk og sosialt ødeleggende”. Et mekanistisk-materialistisk syn på mennesket, der mennesket betraktes som et ”komplisert, kjemisk-fysisk laboratorium”, vil medføre at mennesket blir gjort til gjenstand for kjemisk-fysikalske eksperimenter i likhet med dyrene. Mennesket vil dessuten bli ”robot-automater”, hvor ”det spesifikt *menneskelige* eksistensplan forkrøples”.²²⁶ Artikkelen avsluttes med følgende vurdering: ”Heitlers bok står sentralt i *tidens viktigste debatt* [min uthevn.], debatten om mennesket, dets natur og dets fremtid.” Og Brynildsen fortsetter: ”Det gjelder både

²²² Ibid.

²²³ Ibid.

²²⁴ Brynildsen, ”I vitenskapens vold”, *Morgenbladet*, 25.11.1972.

²²⁵ Ibid.

²²⁶ Ibid.

rent vitenskapelig og etisk-sosialt sett. For Heitler har utvilsomt rett i at 'det bilde vi gjør av oss selv, vil være det tegn vår fremtid formes i, det tegn vårt liv eller vår fornedrelse vil stå i.'"²²⁷

Kvantefysikken var også et tegn i tiden på endring i den rådende materialismen, og Brynildsens syn på kvantefysikk kommer til uttrykk i dobbelkronikken "Fysikk og politikk", dessuten i hans egne kommentarer i intervjuet med Heitler. Brynildsen så det skjebnesvangre i at den klassiske mekanikkens determinisme ble overført til mennesket og dermed rokket ved menneskets frie vilje, en instans han satte høyt. Den nye fysikken i det 20. århundre, med relativitetsteoriene (henholdsvis den generelle og den spesielle) og kvantefysikken, brøt hegemoniet til den klassiske, mekanistiske fysikken fra Newton. Den nye fysikken viste at de klassiske teoriene ikke ga en fullgod forklaring på samtlige fysiske prosesser. Brynildsen så på kvantefysikken som uttrykk for det materialistiske og deterministiske verdensbildets kommende avløsning. Max Born, en av forskerne som var med på å utvikle kvantefysikken, kalte determinismen "en fantastisk roman", som "ikke er noe bilde av virkeligheten", et utsagn Brynildsen refererer mer enn én gang.²²⁸ Han sier dessuten: "Etter det som er skjedd innenfor den moderne fysikk, begynner nå også opposisjonen mot det mekanistisk-materialistiske syn å gjøre seg gjeldende innen naturvitenskapens egne rekker."²²⁹ Men han mener at tross opposisjon, henger det materialistiske og deterministiske synet på naturen og mennesket i stor grad igjen, både blant forskere og legfolk.²³⁰

Skavlem sier i *Fysikk og virkelighet*: "Den mest avgjørende forskjell mellom kvantemekanikken og den klassiske fysikk er at vi i kvantemekanikken har måttet gi avkall på en deterministisk årsaksbetinget beskrivelse av individuelle atomprosesser."²³¹ Heisenbergs usikkerhetsrelasjon, som gjelder det subatomære nivå, innebærer at man ikke kan foreta nøyaktig måling av et objekts posisjon og dets hastighet samtidig. Dette gjør det prinsipielt umulig å kjenne det subatomære objektets helt nøyaktige begynnelsestilstand. Dette fører til at den klassiske determinismen undermineres, ettersom kjennskap til utgangsposisjonen dannet grunnlaget for at man innen den klassiske fysikk kunne forutsi et hendelsesforløp med absolutt sikkerhet. Med kvantemekanikken blir sannsynlighetsbegrepet innført, ved at forløpet av en prosess bare kan forutsies ved en viss sannsynlighet. Ifølge Brynildsen innebærer den nye

²²⁷ Ibid.

²²⁸ Brynildsen, "Farene ved naturvitenskapens naturalistiske forestillinger er langt større enn atombomben", *Morgenbladet*, 20.11.1965; "Fysikk og politikk" (del I), *Morgenposten* 12.9.1961. Dobbeltkronikken er også publisert i *Fornuft og besettelse* (1963).

²²⁹ Brynildsen, "Det spøker for snusfornuften", *Morgenposten*, 16.10.1962.

²³⁰ Brynildsen, "Farene ved naturvitenskapens naturalistiske forestillinger er langt større enn atombomben", *Morgenbladet*, 20.11.1965.

²³¹ Steingrim Skavlem, *Fysikk og virkelighet*, Alma Mater Forlag, Bergen 1993, 7.

fysikken *ikke* at årsaksloven ikke gjelder lenger, men, fortsetter han: ”Det nye i den nye fysikks virkelighetsbilde består i at de krefter som ligger til grunn for det vi kaller materien er av en så uhyre komplisert art at hele den klassiske mekanistiske fysikks bastante materiebegrep er blitt høyst problematisk.”²³²

Dette positive synet på ”den nye fysikken” var til stede i *Janus*-miljøet, og kommer til uttrykk i Alf Larsens introduksjonsartikkel i *Janus*’ åpningsnummer, der han skriver: ”Især vil de nye videnskapelige retninger, som holder på å forandre vårt fysiske verdensbillede, bli fulgt med den største aktpågivenhet, idet vi mener at utviklingen på dette felt kan få avgjørende betydning for menneskehetens overgang til nye erkjennelser.”²³³ Denne vurderingen av den nye fysikken og det håpet om endring i verdensbildet, som de nye teoriene ga, var altså noe Brynildsen tok med seg fra *Janus*-miljøet.

Det er ikke uvanlig at spiritualistiske retninger har trykket den nye fysikken til sitt bryst: De har sett på den som bevis for at det finnes en åndelig dimensjon ved materien, og dermed tatt kvantefysikken til inntekt for sin spiritualistiske verdensanskuelse. I *Den okkulte løsning* redegjør Karl Milton Hartveit for hvordan fenomener innen kvantefysikken kan jevnføres med okkultismen.²³⁴ Hans-Jørgen Nielsen viser i *Den fraktale boogie. Et essay om naturvidenskapen og den nye kulturdebat* hvordan kvantefysikken blir tatt til inntekt for holistisk-spiritualistiske verdensanskuelser, og hvordan kvantefysikk og religiøs mystikk kan tolkes til å handle om det samme.²³⁵ Det er verdt å merke seg at det i dette tilfellet er snakk om en spiritualistisk *tolkning*, og at kvantefysikk også kan tas til inntekt for en materialistisk tolkning og materialistisk verdensanskuelse – se for eksempel artikkelen ”Fysikk” i *Pax Leksikon*.²³⁶

Brynildsen anså også parapsykologien som tegn på endring i det naturvitenskapelige verdensbildet. Grunnen til at jeg ikke nevnte parapsykologi eksplisitt i overskriften, er fordi jeg ikke ville gi feilaktig inntrykk av at han var spesielt opptatt av denne formen for vitenskap om det oversanselige. Ut fra omfanget av hans tekstlige produksjon synes han ikke å ha vært spesielt

²³² Brynildsen, ”Fysikk og politikk” (del II), *Morgenposten*, 12.9.1961.

²³³ Larsen, ”Introduksjon til et nytt tidsskrift”, *Janus*, nr. 1/1933, 4–5.

²³⁴ Karl Milton Hartveit, *Den okkulte løsning*, Grøndahl og Dreyers Forlag, Oslo 1995, 148–151.

²³⁵ Hans-Jørgen Nielsen, *Den fraktale boogie. Et essay om naturvidenskapen og den nye kulturdebat*, Tiderne Skifter, København 1991, f.eks. s. 50. *Holisme* er betegnelsen som gjerne brukes for helhetsanskuelser innen nyreligiøse, spiritualistiske grupperinger. Holisme – av gr. *holos*, hel, udelt – er læren om at helheter er mer enn summen av de enkelte delene. Brynildsens posisjon kunne for så vidt kalles en holistisk-spiritualistisk verdensanskuelse. Jeg unnlater imidlertid å bruke betegnelsen ”holistisk-spiritualistisk verdensanskuelse”, fordi en slik uttrykksmåte gir uheldige assosiasjoner til nyreligiøse eller alternative grupperinger som ofte omtales med samlebetegnelsen *New Age*.

²³⁶ *Pax Leksikon*, bd. 2, Pax forlag, Oslo 1979, 478–479.

interessert i parapsykologi.²³⁷ Grunnen til hans manglende interesse kommer til uttrykk når han skriver at parapsykologien appellerer mer til ”sensasjonslysten enn til erkjennelsesviljen” og at mennesker flest ”lar seg lettere overbevise av fakta som serveres fiks og ferdige og vel dokumenterte for dem enn av tanker de selv må følge fra først til sist”.²³⁸ Her er det hans vektlegging av intellektet og den enkeltes systematiske tenkning som kommer til uttrykk. Imidlertid er det interessant å se hva Brynildsen skriver om parapsykologi. Han så den som et tegn i tiden på at det var i ferd med å skje endringer i det naturvitenskapelige verdensbildet. Vi skal se at han gjør rede for sitt syn i et par kronikker om henholdsvis Birger Qvarnstrøms *Parapsykologi* (”Det spøker for snusfornuften”) og Harald Schjelderups *Det skjulte menneske* (”Den glemte virkelighet”).

Med ”parapsykologi” menes den systematiske forskningen på ”overnaturlige” fenomener som omfatter blant annet *clairvoyance* (klarsyn), *prekognisjon* (forutsigelse av fremtidige hendelser) og *telepati* (tankeoverføring).²³⁹ I disse tilfellene bringes det frem kunnskap uavhengig av skille i tid og rom og uten hjelp av menneskets fysiske sanser. I tillegg til at Brynildsen anså parapsykologien som tegn på at endringer i det vitenskapelige verdensbildet var på vei, betraktet han den som uttrykk for at det finnes en ”selvstendig psykisk virkelighet”, uavhengig av den fysiske. Enkelte forskere mener at ”der er en kjerne av objektiv realitet i de ’utenomsanselige’ fenomener parapsykologien beskjeftiger seg med”. Hvis dette er tilfelle, hevder Brynildsen, ”må hele den vitenskapelige forestilling om virkelighetens natur fra grunnen av revideres og ikke minst det rådende vitenskapelige syn på mennesket”.²⁴⁰ Menneskets indre liv må da betraktes som *mer* enn et sekundært fenomen – altså ikke bare som en funksjon av det fysiske. Den nåværende vitenskapen mangler begreper for å forklare de paranormale fenomenene, og disse krever derfor utvikling av *nye* vitenskapelige grunnbegreper. ”Parapsykologien går altså inn i et større mønster – den støtter og intensiverer det krav som idag fra mange sider stilles til et ekte vitenskapelig virkelighetsbillede: at det også må omfatte den indre psykiske verden.”²⁴¹

Når parapsykologien i litteraturen omtales som ”en ung vitenskap”, hevder Brynildsen at det heller er snakk om en vitenskap som *gjenoppdages*. Den indre, åndelige virkeligheten som parapsykologien beskjeftiger seg med, er et rike som mennesker i tidligere tider hadde kontakt

²³⁷ Karin Brynildsen bekreftet mitt inntrykk av at Brynildsen ikke var spesielt interessert i parapsykologi.

²³⁸ Brynildsen, ”Det spøker for snusfornuften”, *Morgenposten*, 16.10.1962; ”Den glemte virkelighet” (del I), *Morgenposten*, 25.11.1961; ”Den glemte virkelighet” (del II), *Morgenposten*, 27.11.1961.

²³⁹ Om parapsykologi, se artikkelen ”Parapsychology”, i *Encyclopedia of occultism & parapsychology*, red. av Leslie A. Shepard, 3. utg., Gale Reserach Inc., Detroit 1991, bd. 2., 1257–1261.

²⁴⁰ Brynildsen, ”Den glemte virkelighet” (del I), *Morgenposten*, 25.11.1961.

²⁴¹ Brynildsen, ”Det spøker for snusfornuften”, *Morgenposten*, 16.10.1962.

med: ”For det er en kjensgjerning at den empiriske og eksperimentelle utforskning av den indre verden er urgammel – kanskje den første vitenskap menneskene overhodet utviklet”. Det er i parapsykologien derfor snakk om ”et tapt rike som gjenerobres”.²⁴²

Så lenge menneskets indre virkelighet ikke inkluderes i det naturvitenskapelige verdensbildet, og menneskets sjel og ånd ikke anerkjennes som en objektiv virkelighet, har vi et ”halvt” verdensbilde, hevder Brynildsen. Dette må utvides ved at vi erkjenner helheten – den helhetserkjennelsen som gikk tapt ved kvantifiseringen av verdensbildet. Parapsykologien er derfor ”et av de mange tegn i tiden på at en slik helbredende erkjennelsesprosess er igang i Vestens hode”.²⁴³

Brynildsens posisjon i forhold til norsk positivisme-debatt

Brynildsen omtaler den tysk-romerske keiser Fredrik II (1194–1250) som ”en fremtidens mann” i forhold til hvilke metoder han benyttet for å avgjøre hvorvidt mennesket hadde en udødelig sjel eller ei: Ifølge en av legendene ”lot han et menneske dø i en luft-tett tønne for ved dens åpning å bevise at der ikke løste seg noen udødelig sjel fra det menneskelige legeme – forøvrig en bevismåte som vitenskapen den dag i dag ikke er kommet ut over på dette område”.²⁴⁴ Ifølge Brynildsen var keiser Fredrik ”den første klart konturerte representant for den helt verdifremmede og anti-metafysiske retning i naturvitenskapens historie – den som kom til orde igjen med Machiavelli, og som først ble skole og epokepregende bevegelse i det 19. århundre”.²⁴⁵ Keiser Fredrik II var opptatt av empirisk naturforskning. Men i motsetning til renessansens interesse for natur og empiri, som Brynildsen sier var motivert av religiøse og metafysiske årsaker, var dette ikke tilfelle for keiseren. Brynildsen hevder det er paralleller mellom Fredrik II og Niccolò Machiavellis (1469–1527) rendyrkede empiriske tilnærming til virkeligheten – den ”verdifremmede, ensidig empiriske tenkemåte” er felles for dem.²⁴⁶ Med ”den helt verdifremmede og anti-metafysiske retning i naturvitenskapens historie”, som ”ble skole og epokepregende bevegelse i det 19. århundre”, mener Brynildsen positivismen. I 1800-tallets positivisme er det kun den empiriske virkelighet vi kan ha objektiv viten om. Skillet mellom religion og vitenskap, tro og viten, blir dermed totalt. Naturvitenskapens erkjennelsesform blir

²⁴² Ibid.

²⁴³ Brynildsen, ”Den glemte virkelighet” (del II), *Morgenposten*, 27.11.1961.

²⁴⁴ Brynildsen, ”Dante Alighieri. 1265–1321”, i *Dante og Beatrice. Et utvalg fra Dantes ungdomsdiktning og Divina Commedia*, av Dante Alighieri, i gjendiktning ved Kristen Gundelach, Dreyers Forlag, Oslo, 8–9.

²⁴⁵ Brynildsen, *Autoriteten, makten og mennesket*, forord ved Nils Heyerdahl, Dreyers Forlag, Oslo 1975, 56.

²⁴⁶ Ibid.

mønstergyldig og ideal for andre vitenskaper, og det blir et mål for vitenskapen å utradere religiøs overtro.

I Norge fikk vi en ”positivismestrid” fra slutten av 1950-tallet og frem til begynnelsen av 1970-tallet, hvor positivistisk vitenskapstro og naturvitenskapelig metode som ideal for samfunnsfagene ble debattert. Sentralt i denne debatten stod filosofen Hans Skjervheim, som *delvis* videreførte den annen fronts positivisme-kritikk og dannet motpol til Arne Næss’ og Oslo-skolens logiske empirisme/positivisme.²⁴⁷ Skjervheim mente at det positivistiske idealet om et skarpt skille mellom observerende subjekt og observert objekt, ikke burde overføres fra naturvitenskapene til samfunnsvitenskapene, og at subjektiviteten, istedenfor å elimineres, danner et ”konstituerende element i den samfunnsfaglige teoridannelse”,²⁴⁸ jamfør hans *Deltakar og tilskodar* samt *Objectivism and the study of man*, begge fra 1959. Ifølge Slagstad var Skjervheims positivismekritikk banebrytende i den forstand at han formulerte sin kritikk ”i et språk som av motparten ikke kunne avvises som tradisjonell åndsvitenskapelig retorikk”.²⁴⁹ I etterkant av positivisme-striden skrev Skjervheim at han foretrakk å bruke betegnelsen *scientisme*-kritikk istedenfor positivisme-kritikk ettersom så mye etter hvert seilte under flagget ”positivisme-kritikk”.²⁵⁰ Den samme redefineringen finner vi hos Slagstad, som sier at ”den annen fronts” kritikk var rettet mot ”positivismen forstått som scientisme” – scientisme i betydningen ”den oppfatning at det bare finnes én form for gyldig erkjennelse, nemlig den vitenskapelige, og at det bare finnes én form for vitenskapelig erkjennelse, nemlig den naturvitenskapelige”.²⁵¹

Grunnen til at jeg bringer positivisme-striden inn her, er at Leif Longum skriver at Brynildsen i sine artikler foregrep positivisme-kritikken. Longum finner likheter og ulikheter mellom Brynildsens og Skjervheims positivisme-kritikk: Begge kritiserer naturvitenskapen når den ”går ut over sitt kompetanseområde”. ”Men mens Brynildsen går til angrep på en ’tidsånd’ som har opphøyd naturvitenskapen til den eneste gyldige autoritet, retter Skjervheim søkelyset mot en samfunnsvitenskap, som uten motforestillinger overtar naturvitenskapens virkelighetsmodell og metoder.”²⁵² Longum har rett i at kritikken som går på overføringen av metodiske prinsipper fra naturvitenskapen til studiet av mennesket, ikke er et hovedanliggende for Brynildsen. Likevel var han opptatt av dette feltet også. Longum hevder at mens Skjervheim

²⁴⁷ Jf. note i ”Innledning”. Koblingen mellom Skjervheim og den annen front i forhold til positivisme-striden kan problematiseres. Se Enebakk, ”Den norske idéhistoriens idéhistorie”, *Nytt Norsk Tidsskrift*, nr. 3/2005, bl.a. s. 274.

²⁴⁸ Slagstad, ”Den annen front – i dag og i går”, *Nytt Norsk Tidsskrift*, nr. 1/1995, 20.

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Hans Skjervheim, *Deltakar og tilskodar og andre essays*, Tanum-Norli, Oslo 1976, 24–25.

²⁵¹ Slagstad, ”Den annen front – i dag og i går”, *Nytt Norsk Tidsskrift*, nr. 1/1995, 13.

²⁵² Longum, *Drømmen om det frie menneske*, 196.

og hans meningsfeller kritiserte den logiske empirisme og forestillingen om en enhetsvitenskap, fremhever Brynildsen menneskets ”oversanselige bevissthetskjerne”. Longum påpeker dessuten at ordbruken hos Brynildsen og Skjervheim er forskjellig ved at Brynildsen ikke bruker uttrykket ”positivisme” i sin kritikk, men i stedet snakket om menneskets ”oversanselige bevissthetskjerne” – et uttrykk som ”står fjernt fra Hans Skjervheim og hans fagfeller”. Til dette vil jeg bemerke at selv om Brynildsen ikke bruker ordet ”positivisme” i de konkrete artiklene Longum refererer til, bruker han benevnelsen i andre sammenhenger.²⁵³

Parallellene mellom Brynildsen og Skjervheims kritikk må imidlertid ikke dras for langt. Som tidligere nevnt, skriver Slagstad at det banebrytende med Skjervheims positivismekritikk var at han formulerte sin kritikk ”i et språk som av motparten ikke kunne avvises som tradisjonell åndsvitenskapelig retorikk”.²⁵⁴ Brynildsens kritikk må vel delvis kunne karakteriseres som ”tradisjonell åndsvitenskapelig retorikk”. Sagt mer presist: Hans positivisme-kritikk har utgangspunkt i en metafysisk fundert humanisme. Også Gunnar Skirbekk bemerker at parallellene mellom de verdikonservative – og her nevner han Brynildsen – og Skjervheim, ikke må dras for langt. Ifølge Skirbekk vil en idéhistorisk parallellføring mellom de verdikonservative og Skjervheim legge for stor vekt på det ”åndelege slektskap” posisjonene imellom, istedenfor å se på de filosofiske *argumentene* som blir brukt og deres kvalitetsmessige forskjeller. Ifølge Skirbekk var det en klar sammenheng mellom de verdikonservative og Skjervheim, men han tilføyer:

eg vil likevel reservere meg mot å knytte Skjervheim for tett opp mot den eldre verdikonservatismen. Da får ein ikkje godt nok tak i det filosofisk nye som Skjervheim brakte til torgs. Derfor må vi ikkje berre sjå på likskap i posisjonar, men også på den filosofiske argumentasjonen.²⁵⁵

Skirbekk påstår også at blant de verdikonservative var det mange som ikke oppdaterte seg på det nye som Skjervheim kom med, og at ”kanskje kan Aasmund Brynildsen reknast inn her”.²⁵⁶ I artikkelen ”’I refleksjonens mangel...’ Om vekslende intellektuelle elitar i norsk etterkrigstid” hevder dessuten Skirbekk at den første etterkrigstiden var preget av poetokratiets dominans i den offentlige debatt, deriblant de penneførende litterater som han kaller en ”litterær-spiritistisk opposisjon”²⁵⁷ av ”høg-åndelege forfattarar”²⁵⁸. Blant disse ”antroposofisk inspirerte litteratane”

²⁵³ Se f.eks. Brynildsen, *Autoriteten, makten og mennesket*, 65.

²⁵⁴ Slagstad, ”Den annen front – i dag og i går”, *Nytt Norsk Tidsskrift*, nr. 1/1995, 20.

²⁵⁵ Gunnar Skirbekk, ”Vi er mange – og aparte. Kunnskapssosiologiske funderinger om filosofi og politikk”, i *Filosofi på norsk. I. Vår nære filosofihistorie*, red. av Inga Bostad, Pax Forlag, Oslo 1995, note 22 s. 40.

²⁵⁶ Ibid., 33–34, note 22 s. 40.

²⁵⁷ Skirbekk, ”’I refleksjonens mangel...’ Om vekslende intellektuelle elitar i norsk etterkrigstid”, *Nytt Norsk Tidsskrift*, nr. 1/1984, 32.

²⁵⁸ Ibid., 28.

nevnes Brynildsen.²⁵⁹ Ifølge Skirbekk var litteratenes innlegg i den offentlige debatten preget av vitenskapsteoretisk og erkjennelsesfilosofisk manglende refleksjon. Litteratenes hegemoni ble senere avløst av en profesjonell akademisk behandling av filosofien og en hevning av argumentasjonens epistemologiske nivå, deriblant det vitenskapsteoretiske refleksjonsnivå, hevder Skirbekk.

Brynildsens vitenskapskritikk kan forstås i lys av den annen fronts positivisme-kritikk, rettet mot en ontologisk materialisme og en scientistisk erkjennelsesfilosofi. Hans vitenskapskritikk må også forstås i forlengelsen av antroposofien og teosofiens vektlegging av naturvitenskapen som det området hvor oppmerksomheten må rettes mot, og at skillet mellom en naturvitenskapelig og en religiøs virkelighetsoppfatning er uheldig. Idealet er en enhetlig verdensanskuelse, hvor alle delene av virkeligheten inkorporeres i et enhetlig system hvor både den fysiske og den åndelige virkelighet erkjennes som objektive erfarings-områder.

Hovedtrekkene i dette kapitlet har vært at Brynildsens syn på forholdet mellom tro og viten er noe annerledes enn gjengse forestillinger: Viten, det vil si objektiv erkjennelse, er et element også ved religionen, nærmere bestemt innen mystikken. Mystikerens metodiske erkjennelsesarbeid er en like objektiv metode som naturvitenskapens empiriske fremgangsmåte. Ifølge Brynildsen er dessuten materien ikke ensidig materialistisk; han tolker materien i en helhetlig retning, hvor den oversanselige dimensjonen er like virkelig. Han kritiserer naturvitenskapens tekniske formålsrasjonalitet, og retter dermed en tradisjonell, humanistisk kritikk mot de destruktive frembringelsene som naturvitenskapen har medført. Han ønsker seg imidlertid ikke tilbake til middelaldersyntesen mellom religion og vitenskap. Naturvitenskapen på 1600-tallet var et ledd i utviklingen av menneskets bevissthet, og derfor et steg i riktig retning. Men kirkens motstand mot 1600-tallets naturfilosofi medførte at kristendommen plasserte seg utenfor bevissthetsutviklingen som fant sted. Ateistenes tolkning av naturvitenskapen til fordel for en materialistisk ontologi, har ført til at kristendommen ikke sees som et reelt, intellektuelt alternativ i dagens samfunn, nettopp fordi den form for kristendom som forkynnes, i stor grad vektlegger religionens følelsesmessige aspekt, og dermed ikke knytter an til et erkjennelsesbegrep hvor *vitene* har en plass. Kvantifiseringen av verdensbildet var nødvendig, men den mekanistisk-materialistiske vitenskap, anvendt på mennesket, medfører deterministiske forståelser av mennesket som Brynildsen ikke bifaller.

²⁵⁹ Ibid. Skirbekk omtaler for øvrig Brynildsen i henholdsvis note 12 og 27 s. 36–37.

Kapittel 3: Kritikk av det naturalistiske menneskesynet

Jeg vet ikke om mennesket er bestemt til å bli engel; men jeg vet i hvert fall at hvis det streber mot å bli dyr, da gjør det seg bare til djevel.²⁶⁰

Med ”det naturalistiske menneskesyn” mener Brynildsen den oppfatningen der mennesket blir sett på kun som et naturvesen, uten en metafysisk bestemmelse. Han bruker også betegnelsen et *materialistisk* syn på mennesket, og benytter uttrykk som ”det jordiske, éne og alene jordiske menneske”.²⁶¹

Som vi så i kapittel 2, ble det mekanistiske – og dermed deterministiske – synet på naturen overført til også å gjelde mennesket. Mennesket ble av enkelte tenkere ansett som en komplisert maskin uten reelle valgmuligheter – menneskets tilsynelatende frie vilje var i realiteten determinert. Darwins evolusjonslære underbygde de naturalistiske forestillingene om mennesket, og hans teori medførte at mennesket ble fratatt sin begunstige posisjon blant de levende vesener, slik det hadde vært i den bibelske skapelsesberetningen. Nå ble mennesket bare et tilfeldig stadium på evolusjonsstigen. I denne sammenhengen kan også uttrykket ”et biologisk menneskesyn” brukes synonymt med et naturalistisk menneskesyn. Naturalistiske forestillinger ligger til grunn for Freuds psykoanalyse, som igjen har vært med på å sette menneskets drifter og seksualitet i fokus.²⁶² Vi skal se at Brynildsen hevder at det er en sammenheng mellom et naturalistisk menneskesyn og det han kaller ”det moderne seksualevangelium”. Ifølge ham innebærer et naturalistisk menneskesyn at Naturen blir den nye gud.²⁶³ Hans bekymring er rettet mot de moralske konsekvensene det kan få når mennesket får innprentet at det er et ”dyr”. Kapitlet vil vise at et gjennomgående argument hos Brynildsen er at mennesket er noe *mer* enn bare et dyr, og at de deskriptive redegjørelsene for hvordan mennesket er, lett kan få normativ funksjon. Hans spiritualistiske grunnsyn gjør at han fremhever mennesket som noe *mer* enn et produkt av arv og miljø.²⁶⁴ Menneskets frihet forankres i en transcendent virkelighet, og mennesket har en fri vilje som hever det over den øvrige natur. Mennesket er et fritt og ansvarlig individ. Asbjørn Aarnes sier i sitt minneord om Brynildsen: ”Den kritikk han rettet mot

²⁶⁰ Brynildsen, ”Om å gyse og beundre”, *Spektrum*, 4/1952, 318.

²⁶¹ Brynildsen, *Til forsvar for mennesket*, 20.

²⁶² Uttrykkene ”natur” og ”naturlig” er problematiske, da det som oppfattes som naturlig i stod grad er påvirket av kulturelle forhold. Denne problematikken skal imidlertid ikke oppta oss her.

²⁶³ Brynildsen, *Til forsvar for mennesket*, 20.

²⁶⁴ Heyerdahl, ”Innledning”, i *Frihet og forpliktelse*, av Brynildsen, 8.

naturalisme og vitalisme, vil utvilsomt bli stående blant de viktigste innlegg i samtidens idédebatt.”²⁶⁵

Darwins evolusjonsteori og dens resepsjon i Norge

Charles Darwins *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* (med den alternative tittelen *The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*) fra 1859, har blitt kalt 1800-tallets viktigste bok. *On the Origin of Species* snudde opp ned på menneskets forestilling om seg selv og sin plass blant de levende skapninger. Tidligere hadde man trodd at mennesket var i en privilegert posisjon, skapt i Guds bilde, kronen på Guds skaperverk, og satt til å herske over de andre artene, slik 1. Mosebok beretter. Nå viste det seg at mennesket hadde felles forfedre med alle andre levende vesener. Menneskets felles avstamning med dyrene var imidlertid ikke det mest kontroversielle. Det mest provoserende med Darwins evolusjonsteori var at den benektet at utviklingen hadde et mål – den var ikke teleologisk: Det var ingen guddommelig plan eller noe forsyn som styrte utviklingen. Darwin nevnte ikke menneskets utvikling eksplisitt i *Origin of Species*, men uttrykte temmelig dunkelt at teorien om det naturlige utvalg ville medføre: ”Light will be thrown on the origin of man and his history.”²⁶⁶ Selv om det først var i *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* fra 1871 at Darwin gjorde rede for sine teorier om menneskets utvikling spesielt, var det i *Origin of Species* underforstått at også mennesket på lik linje med alle andre arter var frembrakt av en prosess kalt *det naturlige utvalg*. Det naturlige utvalg er en mekanisme som tilsier at de best tilpasningsdyktige individer og arter lever videre, mens de som ikke kan tilpasse seg sine omgivelser, dør ut. Når det oppstår en mutasjon hos et individ, det vil si en endring i arveanlegget som individets foreldre ikke var bærere av, og denne mutasjonen er gunstig i konkurransen med individer fra andre arter (og ikke minst de andre variantene innen ens egen art) i ”kampen for tilværelsen”, vil bæreren av den gunstige mutasjonen overleve og få mange avkom, mens individer som er mindre begünstiget, vil dø ut. Dette er naturens seleksjonsprosess, som foregår uten en ytre styring, mål eller mening.²⁶⁷ Det naturlige utvalg innebærer at artene ikke er skapt uavhengig av hverandre, og at artene, slik vi kjenner dem i dag, ikke har vært konstante fra tidenes morgen, slik 1. Mosebok forteller.

²⁶⁵ Asbjørn Aarnes i *Ord om Aasmund Brynildsen til hans minne*, 43. Brynildsens kritikk av vitalisme skal ikke oppta oss spesifikt, men den vil komme til syne enkelte steder i dette kapitlet. Vitalisme innebærer i denne sammenhengen en strømning hvor Nietzsche var en viktig inspirator, og hvor dyrkingen av livskraftene og det erotiske stod sentral.

²⁶⁶ Charles Darwin, *On the origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life*, Penguin books, England 1968, 458.

²⁶⁷ Ibid., 130–131.

Mennesket som art har derfor aldri vært tilsiktet. Mennesket har oppstått uten noen mening og hensikt, og kun som et produkt av naturens seleksjon. Menneskets bevissthet er resultat av det naturlige utvalg, på lik linje med materien. I *The Descent of Man* hevdet Darwin at også menneskets moral og verdinormer er resultat av det naturlige utvalg. Darwin var en nitidig innsamler av empiriske data, og baserte sin teori på empiriske funn og eksperimenter i mye større grad enn andre evolusjonister hadde gjort før ham. Evolusjonsteorien hvilte dog på en del indisier i tillegg til bevis i form av fossiler, ettersom man ikke kan observere utviklingens gang. Dette ble kritisert av teoriens motstandere. Andre teorier om livets utvikling kunne allikevel ikke sies å være mindre hypotetiske av den grunn. Kritikerne påpekte også mangelen på fossilt materiale når det gjelder overgangsledd mellom arter i evolusjonsskjeden – de såkalte ”missing links”.²⁶⁸

Da darwinismen kom til Norge, var ikke evolusjonsteorier noe nytt.²⁶⁹ Darwins farfar – Erasmus Darwin – hadde utviklet en evolusjonsteori. Det samme hadde Charles Lyell og Jean-Baptiste de Lamarck (derav betegnelsen ”lamarckisme”). Romantikere som Friedrich von Schelling, Johann Wolfgang von Goethe og Henrich Steffens hadde mer spiritualistiske teorier om livets utvikling på jorden, ut fra forståelsen av naturen som bærer av ånd og bevissthet. Darwin var revolusjonerende i å hevde en utvikling fra laverestående til høyerestående arter, og at mekanismen som ledet utviklingen, var av materiell og ikke åndelig art.

Den første til å introdusere Darwins teorier i Norge, var naturforskeren Peter Christen Asbjørnsen, bedre kjent som eventyrsamler. Han skrev den populærvitenskapelige artikkelen ”Darwin’s nye Skabningslære”, som ble publisert i folkeopplysningsbladet *Budstikken* i 1861. Asbjørnsen stilte seg positiv til de nye ideene.²⁷⁰ Evolusjonisten Ernst Haeckels tanker var også kjent i Norge, og Haeckel pleide vennskap med zoologen Michael Sars. Sistnevnte, som opprinnelig var prest, stilte seg først skeptisk til Darwins teori om artenes opprinnelse, men ble etter hvert overbevist om dens sannhet. Den første offisielle redegjørelsen for evolusjonsteorien som ble holdt på universitetet, var antageligvis i 1871 – samme år som *The Descent of Man* ble utgitt – og forelesningen ble holdt av Georg Ossian Sars, sønn av Michael Sars.²⁷¹ Det var da gått hele 12 år siden *On the Origin of Species* hadde kommet ut på engelsk. Denne boken ble

²⁶⁸ Se Dag O. Hessen, ”Om artenes opprinnelse – det biologiske paradigmeskifte” (innledende essay), i *Om artenes opprinnelse gjennom det naturlige utvalg eller de begunstigede rasenes bevarelse i kampen for tilværelsen*, av Charles Darwin, overs. av Knut Johansen, Bokklubben Dagens Bøker, [Oslo] 1998, xi–xxv.

²⁶⁹ Om evolusjonsideer og deres resepsjon i Norge på 1800-tallet, se Geir Hestmarks kapitler ”Livets opprinnelse og utvikling – romantikk eller empiri?” og ”Darwinisme – optimisme eller pessimisme?” i Liv Blikrud, Geir Hestmark og Tarald Rasmussen, *Vitenskapens utfordringer*, Aschehoug, [Oslo] 2002. Se også Dag O. Hessen og Thore Lie, *Mennesket i et nytt lys. Darwinisme og utviklingslære i Norge*, Cappelen, Oslo 2002.

²⁷⁰ Blikrud, Hestmark og Rasmussen, *Vitenskapens utfordringer*, 29–30.

²⁷¹ Ibid., 133.

populært tolket dit hen at ”mennesket stammer fra apene”, og vittige karikaturtegninger av apelignende mennesker verserte i pressen. I 1877 skrev *Morgenbladet* at Darwins bok om mennesket ”findes overalt”.²⁷² Mange av de yngre naturforskerne ga sin tilslutning til darwinismen, men i 1898 var den ennå ikke nevnt i landets skolebøker.²⁷³ Darwinismen fikk stor betydning for Georg Brandes og den norske kulturradikalismen i 1870-årene. Bjørnstjerne Bjørnson uttalte at ”Darwin og Huxley har været mine befriere”.²⁷⁴ (Thomas Henry Huxley var Darwins medarbeider).

Darwinismen økte problematiseringen av forholdet mellom naturvitenskap og religion. Hans evolusjonsteori forutsatte et tidsspenn på millioner av år, i sterk kontrast til den bibelske tidsangivelsen, hvor Gud skapte verden på 6 dager for bortimot 6000 år siden. *Norsk almanakk* hadde som praksis å angi hvor mange år det var gått siden skapelsen, en praksis som gikk inn i 1857.²⁷⁵ Dessuten stod det i 1. Mosebok at Gud skapte ”hver art etter sitt slag”, noe som skulle tilsi at artene hadde vært konstante fra tidenes morgen, og at kun små variasjoner innen hver art kunne forekomme. For kreasjonistene – de som tolket Bibelens beretning bokstavelig og ikke metaforisk – var Darwins evolusjonslære derfor i strid med Guds Ord.

Som sagt, menneskets moral og verdinormer var, ifølge Darwin, et resultat av det naturlige utvalg. Noen av dem som deltok i polemikken, bekymret seg derfor over hvilken betydning darwinismen kunne få for menneskets moral. De hevdet at hvis mennesket ble sett på som en del av naturen på lik linje med alt levende liv, og mennesket i tillegg hadde samme opphav som dyrene, kunne et slikt menneskesyn bringe naturalistiske forestillinger og en naturalistisk etikk hvor den deskriptive redegjørelsen for hvordan noe *er*, ble normsettende for hvordan noe *bør* være.²⁷⁶

Brynildsen betrakter Darwins syn på mennesket og dets bevissthet i lys av darwinismens filosofiske forutsetninger: Den materialistiske verdensanskuelse, preget av den klassiske fysikk, hvor virkeligheten antas å være et materielt, mekanisk fenomen, og bevisstheten sekundær:

I den synsmåte som Charles Darwin anlegger på bevissthetsfenomenet, det vil si mennesket, er han helt igjennom preget av den filosofiske grunnstemning som den gamle klassiske fysikk var med på å forme: Virkeligheten, objektet for vår erkjennelse, er i siste instans et materielt, mekanisk fenomen og det indre liv som utvikler seg i de levende organismer er *sekundært*.²⁷⁷

²⁷² Ibid., 141.

²⁷³ Ibid., 148.

²⁷⁴ Ibid., 143.

²⁷⁵ Ibid., 139.

²⁷⁶ Ibid., 151–154.

²⁷⁷ Brynildsen, ”Innledning”, i *Om menneskets fremtid*, av Chardin, 18.

Brynildsens kritikk av det perspektivet darwinismen la på mennesket, kommer konkret til uttrykk i en debatt som utspilte seg i avisspaltene på 1950-tallet, den såkalte Portmann-debatten, som vi skal se nærmere på i det følgende.

I dyrets bilde? Brynildsens innlegg i Portmann-debatten

På 1950-tallet diskuterte antroposofe med biologer og paleontologer fra Universitetet i Oslo, om hvorvidt den nydarwinistiske²⁷⁸ utviklingslæren var korrekt eller ei. Den første runden med debatt var "Grimberg-debatten" vinteren 1955–56, mens "Portmann-debatten", som Brynildsen deltok i, pågikk høsten 1956. Grimberg-debatten ble utløst av Cappelen forlags norske utgivelse av Carl Grimbergs verdenshistorie, *Menneskenes liv og historie*. Anatol Heintz, professor i paleontologi ved Universitetet i Oslo, hadde her på oppdrag fra Cappelen forandret det første kapitlet – "Kulturens morgen" – og gjort det oppdatert i forhold til nye forskningsresultater som angikk utviklingslæren.²⁷⁹ Jens Bjørneboe skrev så et innlegg med tittelen "...vetenskapens schakaler..." med undertittelen "Rammes åpningskapitlet i den NORSKE 'Grimberg' av åndsverkloven?" Dette stod på trykk i Riksmålsforbundets organ *Frisprog* 1. oktober 1955. Bjørneboe anklaget utgivelsen for å være en forfalskning av Grimbers verk og et brudd på åndsverksloven, ettersom de synspunktene på utviklingslæren som her kom frem, var i strid med Grimbergs egne, uttalte intensjoner. Tittelen "...vetenskapens schakaler..." henspiller på benevnelsen Carl Grimberg selv ga de vitenskapsmenn som på grunnlag av "nogra fattiga benskjärvor" konstruerer urmennesker og menneskelige ledd på evolusjonstigen, og som fremstiller disse med hud og hår, i bøker for en ukritisk allmennhet, som om dette var etablerte fakta og ikke løse hypoteser. Dette er uttalelser Grimberg kom med i åpningskapitlet "Kulturens Gryning".²⁸⁰ Cappelen, med forlagsdirektør Henrik Groth i spissen, mente å ha sitt på det rene juridisk sett, siden de hadde fått tillatelse av Grimbergs enke til å foreta endringene – en

²⁷⁸ Nydarwinismen, eller neodarwinismen, er betegnelsen for den videreutviklingen som skjedde av Darwins teorier om det naturlige utvalg etter at man hadde fått kjennskap til Gregor Mendels arvelover, og den påfølgende genetikken.

²⁷⁹ Forlaget har gjort rede for endringene i et tosidert, upaginert forord med tittelen "Forord til første bind av Grimbergs 'Menneskenes liv og historie'". Se Carl Grimberg, *Menneskenes liv og historie*, bd. 1: *Egypt–Forasia*, Cappelen forlag, Oslo 1955. (Utk. første gang i Sverige i 1926.) Forlaget redegjør: "De største forandringer er gjort i første kapitel 'Kulturens morgen' som professor Anatol Heintz har skrevet helt om. Denne fullstendige omskrivning var nødvendig fordi det viste seg at så meget av stoffet var foreldet at det ikke lot seg gjøre å bevare noe vesentlig av Grimbergs tekst. Dette gjelder like meget tolkningen av funnene fra før 1926, som alle de overordentlig viktige nye funn som er gjort etter denne tid. Professor Heintz uttaler at han likevel har forsøkt å beholde mest mulig av Grimbergs opplegg selv om hans konklusjoner nødvendigvis avviker fra dem Grimberg kom til." (Ibid.)

²⁸⁰ Jens Bjørneboe, "...vetenskapens schakaler..." Rammes åpningskapitlet i den NORSKE 'Grimberg' av åndsverkloven?", *Frisprog*, 1.10.1955.

oppdatering forlaget mente var nødvendig for et verk av denne typen. Det utviklet seg til en debatt som i første rekke fant sted i *Morgenbladets* spalter, hvor Øistein Parmann – også han antroposof – var kultureddaktør. Debatten ble også kommentert i andre av landets aviser, samt i svensk presse. Striden kom etter hvert til å dreie seg om selve utviklingslæren og dens menneskesyn. André Bjerke omtalte i 1958 Grimberg-debatten som ”den lengste og heftigste kulturdebatt i etterkrigstidens Norge”, ”nest etter Mykle-feiden”.²⁸¹

Året etter, i 1956, diskuterte man igjen utviklingslæren i ”Portmann-debatten”. Vi skal se at Brynildsen her hadde polemikk både med professor i biologi Johan Torgersen og Anatol Heintz. Portmann-debatten er interessant som et eksempel på kontroversene som var mellom antroposof og biologer på 50-tallet i synet på menneskets avstamning.²⁸² Portmann-debatten foregikk i perioden august–oktober 1956. Debatten ble utløst av en bokenmeldelse Hjalmar Hegge (som for øvrig ble regnet som antroposof) hadde i *Morgenbladet* 3. august 1956. Boken det gjaldt, var den sveitsiske biologen Adolf Portmanns *Zoologie und das neue Bild vom Menschen. – Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*. I tillegg til Portmanns kontroversielle synspunkter angående menneskets utvikling, kom mye av debatten til å dreie seg om hvorvidt Hegge, som var magister i filosofi, var kompetent til å uttale seg i naturvitenskapelige spørsmål.

²⁸¹ André Bjerke, *Vitenskapen og livet. Respektløse betraktninger*, Aschehoug, Oslo 1958, 32–33. Se også kommentarer i *Horisont* nr. 1/1959 av Ernst Sørensen, ”Mennesket i historien”, 6 og Hjalmar Hegge, ”Grimberg har sagt det”, 9–10. Både Dahl og Ustvedt nevner Grimberg-debatten: Dahl, *De store ideologienes tid*, 376; Ustvedt, *Velstand – og nye farer*, 300. Se også Karl Brodersen, ”Jens Bjørneboe og antroposofien”, *Arken*, nr. 4/1981, 28.

²⁸² Jeg ble satt på sporet av Portmann-debatten gjennom Munch, *Tidsskriftet Spektrum*, 50 og note 170 s. 65, og derigjennom ført videre til Bjerke, *Vitenskapen og livet*, 58. Munch sier det var André Bjerke og Johan Torgersen som var hovedmotstandere i Portmann-debatten, noe som ikke er korrekt. Bjerke deltok i alle fall ikke i debatten i *Morgenbladets* spalter. Bjerke angrep imidlertid Torgersens syn på utviklingslæren i andre sammenhenger, jf. Bjerke, *Vitenskapen og livet*, 58–88. Ifølge Bjerke pågikk Portmann-debatten i perioden juni–oktober (se note s. 58), noe som heller ikke er korrekt. Hegge hadde riktignok brakt et intervju med Portmann i *Morgenbladet* 30. juni 1956, men det var Heggens anmeldelse av Portmanns bok 3. august som satte i gang debatten. For å kunne si noe generelt om debatten, har jeg kartlagt følgende bidrag i debatten som fant sted i *Morgenbladet* høsten 1956: Hjalmar Hegge: 3.8, 20.8, 27.8, 7.9, 24.9, 2.10. Otto Lous Mohr: 15.8, 22.8. Johan Torgersen: 4.9, 7.9, 27.9. Karl Brodersen: 5.9. Jens Bjørneboe: 8.9. Bernhard Getz: 11.9. Werner Werenskiold: 11.9. Per Bergan: 22.9, 28.9. Aasmund Brynildsen: 25.9, 1.10, 11.10. Johan Scharffenberg: 3.10, 24.10. Anatol Heintz: 3.10. Herman R. Fleischer: 8.10. I ettertid har jeg oppdaget at både Grimberg- og Portmann-debatten (samt den såkalte Torgersen-debatten som fant sted i tredje runde), er omtalt i Hessen og Lies bok *Mennesket i et nytt lys. Darwinisme og utviklingslære i Norge*. Debattene omtales under overskriften ”Bjerke, Bjørneboe og de store 50-tallsdebatter”. (Ibid., 298–317.) En vesentlig feil begås her når Brynildsens avisinnlegg ”I dyrets bilde” og ”Naturvitenskapen og Mennesket” dateres til oktober 1955 og plasseres i Grimberg-debatten. (Ibid., 305.) Brynildsens innlegg er, som vi skal se, innlegg i Portmann-debatten, som fant sted høsten 1956. Kapitlet ”Bjerke, Bjørneboe og de store 50-tallsdebatter” er imidlertid det mest utførlige, dyptpløyende og perspektivgivende jeg har funnet om emnet. Derfor er det et skår i lesergleden å finne flere feildateringer (Heggens intervju med Portmann dateres til 20. juni 1955 istedenfor 1956, og Otto Lous Mohrs kronikk 15. august dateres også til 1955 istedenfor 1956, jf. 308–309).

I Portmanns forord, skrevet spesielt for den norske utgaven av *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen (Menneske og dyr. Fragmenter til et nytt menneskebilde*²⁸³), berømmer Portmann biologien for at den de siste 100 år (dette er skrevet i 1957) har påvist menneskets slektskap med den øvrige natur. Fokuset på menneskets slektskap med helheten har imidlertid ført til at den biologiske forskningen har oversett det *egenartede* for mennesket, nemlig ”at mennesket i hele sin måte å være på fremviser en fundamental forskjell fra alle livsformer hos pattedyrene”.²⁸⁴ Portmann etterlyser en helhetsbetraktning av mennesket, også innenfor biologien. Han sier at biologien av praktiske årsaker må innebære del- og spesialstudier, men at dette ikke må utelukke en helhetsbetraktning av mennesket – også innen det biologiske forskningsfelt. Biologien må inkludere en antropologisk dimensjon, med det resultat at ”[b]iologisk arbeide blir til antropologi!”²⁸⁵ Dette igjen er en kritikk av de kunstige skillelinjene som er skapt ved at studiet av mennesket er oppdelt i atskilte forskningsfelt, henholdsvis det naturvitenskapelige og det humanvitenskapelige. Portmann sier at hans bok ”rykker igjen mennesket som udelbar helhet i sentrum for betraktningen; det er vårt bidrag til en forskning som søker nye tilganger til den enhetlige fenomenverden som er menneskets virkelighet”.²⁸⁶ Det er denne helhetsbetraktningen som også Brynildsen etterlyser, og som gjør at han støtter Portmann. Brynildsens innlegg i Portmann-debatten dreide seg om utviklingslæren generelt og ikke Portmanns teorier spesielt – mer presist om hvorvidt mennesket er et dyr eller ei, og Brynildsen kommer inn på den klassiske debatten om det bare er en gradsforskjell *eller* også en vesensforskjell mellom mennesker og dyr. Her siterer jeg lengre deler av debattinnleggene, ettersom disse ikke er publisert andre steder enn i *Morgenbladet* da debatten pågikk.

Brynildsens første bidrag i avis-polemikken var ”I dyrets bilde”.²⁸⁷ Her polemiserer han mot forestillingen at menneskets bevissthet kun er en funksjon av det biologiske, at menneskets bevissthet bare er en videreutvikling av dyrets egenskaper, og at det bare er en gradsforskjell og ingen vesensforskjell mellom dyrets og menneskets bevissthet. Han beklager at mange betrakter evolusjonslæren som en vitenskapelig kjensgjerning, og ikke bare som en teori. Lærebøker og populærvitenskapelige fremstillinger gir inntrykk av at mennesket er et pattedyr. Brynildsen sier han er klar over at mennesket *kan* beskrives som et rent biologisk fenomen, men at man da reduserer fenomenet menneske ved å abstrahere bort nettopp det som gjør et menneske til et

²⁸³ Adolf Portmann, *Menneske og dyr. Fragmenter til et nytt menneskebilde*, overs. av Hjalmar Hegge, Dreyers forlag, Oslo [1957].

²⁸⁴ Ibid., 8.

²⁸⁵ Ibid., 13.

²⁸⁶ Ibid.

²⁸⁷ Brynildsen, ”I dyrets bilde”, *Morgenbladet*, 25.9.1956.

menneske, nemlig ”den erkjennende, vurderende og velgende bevissthet”, en bevissthetsform vi ikke finner andre steder i naturen. Han sier videre at evolusjonslæren passet det gudløse menneske fortreffelig ved at den legaliserte menneskets fall: Mennesket var tross alt bare et dyr, og ”de krav som forestillingen om et gudsbilde en gang hadde pint mennesket med, var da like så virkelighetsfjerne som grusomme”.²⁸⁸ Han avslutter:

Kan man lenge nok få bearbeidet mennesket med den forestilling at det egentlig er et dyr, at det har sitt hjem i dyrets sikre og valgløse verden, da kan vel engang den siste og mørkeste lengsel avles i det. Mangt og meget i Europas moderne historie kan få en til å tro at den allerede er født.²⁸⁹

Torgersen svarte med ”I Brynildsens bilde”.²⁹⁰ Der ber han Brynildsen være forsiktig med å beskyldte evolusjonslæren for å ha legalisert menneskets fall (at ”mennesket var altså tross alt bare et dyr”), og han ber Brynildsen vise til representative evolusjonister som mener at mennesket *bare* er et dyr. Torgersen hevder videre at Brynildsen

tilhører den filosofiske småskolen som J. Huxley kaller for ”intet-annet-enn-skolen”. Har man sagt som Linné at mennesket er et pattedyr, hvilket er en kjensgjerning av samme natur som at Brynildsen er et menneske, og som blandt annet hele den somatiske medisin bygger på, så forteller barn av denne skolen at man har sagt at mennesket ”bare” er et pattedyr, [...].²⁹¹

Torgersen reagerer dessuten på Brynildsens uttalelse om at evolusjonslæren ”bare” er en teori og i realiteten ”ikke en vitenskap”, men, siterer Torgersen, ”en filosofi som ved hjelp av videnskapelig samlede data, tydet ut fra et forut inntatt syn på mennesket, arbeider på å omforme dette menneskes forestillingsverden og dets tanker om sitt eget vesens art”. For, som Torgersen, fremsetter, ”jeg skulle likt å vite hva evolusjonslæren kunne være noe annet enn en teori”.²⁹² Det er tydelig at han mener Brynildsen er dilettant og ikke kompetent til å uttale seg om utviklingslæren. Dette er sannsynligvis forklaringen på den skarpe tonen i Torgersens svar til Brynildsen.

Som svar på Torgersens oppfordring om å nevne en representativ evolusjonist som hevder at mennesket ”bare” er et dyr, skriver Brynildsen i ”Svar til professor Johan Torgersen” at Torgersen selvfølgelig vet at det har blitt vanlig å omtale mennesket som et dyr, og at det er ingen tvil om at det ”gis fremtredende forskere som hevder et ekstremt materialistisk eller mekanistisk

²⁸⁸ Ibid.

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ Johan Torgersen, ”I Brynildsens bilde”, *Morgenbladet*, 27.9.1956. Torgersen ga for øvrig samme år ut en bok om menneskets utvikling: *Mennesket. Vidunder og problembarn i livets historie*, Aschehoug, Oslo 1956. Forordet her er datert november 1956, det vil si like etter Portmann-debatten. Boken er rikholdig, og innholder kapitler som ”Religion og livsholdning” (351–359) og ”Fra myte til vitenskap” (27–48) foruten mer detaljerte og naturvitenskapelige kapitler som ”Mutasjonene som skapte mennesket (240–251).

²⁹¹ Torgersen, ”I Brynildsens bilde”, *Morgenbladet*, 27.9.1956.

²⁹² Ibid.

syn”.²⁹³ Som eksempel nevner Brynildsen blant andre den tysk-amerikanske biologen Jacques Loeb, som han siterer: ”Vi betrakter de levende vesener som kjemiske maskiner som har den eiendommelighet at de utvikler, opprettholder og forplanter seg”, og videre sier Brynildsen at Loeb ”anlegger også det konsekvent materialistiske syn på de sjelelige fenomener”. Paleontologen Chr. Poulsson omtaler mennesket, ifølge Brynildsen, ”for sikkerhets skyld” som et ”firbenet dyr”. Brynildsen nevner i denne sammenhengen også seksualforskeren Dr. Kinseys arbeid, et ”ekstremt materialistisk arbeide” som ”ikke bare beskriver mennesket utelukkende som dyr, men som også tar bevisst sikte på å hjelpe det nærmere dette opphav igjen”. (Se eget avsnitt om Brynildsens kritikk av Kinsey-rapportene senere i hovedoppgaven.) Brynildsen hevder:

Det ville være adskillig vanskeligere å finne et moderne videnskapelig verk fra disse områder hvor mennesket i k k e betraktes som et dyr, og hvor det klart og konsekvent gjøres rede for at det rent biologiske syn på mennesket i k k e dekker det spesifikt menneskelige, altså at mennesket ikke b a r e er et dyr, men et vesen hvori andre realiteter enn de biologiske kommer til syne.²⁹⁴

Heintz reagerte på Brynildsens kronikk i form av innlegget ”Mennesker og dyr”.²⁹⁵ Her poengterer Heintz at det er viktig å vite hva man snakker om når man diskuterer hvorvidt mennesket er ”bare et dyr”, ”et dyr” eller ”vesensforskjellig” fra dyrene. Når det gjelder menneskekroppens oppbygning og dens fysiologi (livsprosesser), er menneskekroppen ikke vesensforskjellig fra andre pattedyr, og tar man bare disse sidene ved mennesket i betraktning, er det galt å påstå at mennesket ikke er et pattedyr. Når det gjelder menneskets psyke, så finner man også her mange likhetstrekk mellom mennesker og dyr. Men Heintz sier videre:

Imidlertid tror iallfall jeg personlig at foreløbig kan man ikke uten videre si at her foreligger det også b a r e en gradsforskjell. Mange forskere mener riktignok at dette er tilfelle, men det finnes mange andre som fremhever at her kan man virkelig konstatere vesensforskjell mellom mennesker og dyr. Fra tidens morgen har menneskene fremhevet også mange andre mer udefinerbare egenskaper, som skulle markere en tydelig grense mellom dem og dyr. Man har bl. a. fremhevet at menneskene har en udødelig sjel, at de er skapt i Guds bilde, har en medfødt moralfølelse, rettferdighetsans, samvittighet m. m. Alle disse og lignende påstander støttes ikke med rent objektive, videnskapelige kjensgjerninger. De bygger på det enkelte menneskes overbevisning og tro og kan hverken bevises eller motbevises videnskapelig.²⁹⁶

Brynildsen svarte Heintz med innlegget ”Naturvidenskapen og Mennesket”.²⁹⁷ Brynildsen gjentar at han er klar over at mennesket kan betraktes som et rent biologisk vesen, men at det innebærer en reduksjon av objektet for undersøkelsen. Han sier at bevisstheten er en kraft som *ikke* er av dyrisk, ren biologisk opprinnelse, og at det kulturskapende ved mennesket ikke bare er

²⁹³ Brynildsen, ”Svar til professor Johan Torgersen”, *Morgenbladet*, 1.10.1956.

²⁹⁴ Ibid.

²⁹⁵ Anatol Heintz, ”Mennesker og dyr”, *Morgenbladet*, 3.10.1956.

²⁹⁶ Ibid. For dem som skulle være interessert i Heintz’ fremstilling av evolusjonslæren, viser jeg til hans bok *Menneskets avstamning. Fra ape til menneske*, J.W. Cappelens Forlag, Oslo 1942.

²⁹⁷ Brynildsen, ”Naturvidenskapen og Mennesket”, *Morgenbladet*, 11.10.1956.

”overbygninger” hos et primært biologisk vesen. Dessuten hevder han at ”det nu er noe så nær et dogme at man ikke kan skille mellom legeme og sjel”. Ettersom det sjelelige ved mennesket ikke kan oversees og derfor må tas med i betraktningen, fører dette til at evolusjonistene hevder at det sjelelige og åndelige ved mennesket har utviklet seg fra det rent dyriske. Men for Brynildsen er det et objektivt faktum at mennesket i overskuelige tider har hatt religiøse og etiske forestillinger – *dette* er konkret erfaring ifølge ham, mens påstanden at menneskets bevissthet har utviklet seg fra det dyriske nivå, er en påstand som det ifølge ham ikke fins objektivt belegg for. Jeg gjengir store deler av Brynildsens argumentasjon her, fordi det typiske ved hans ståsted kommer så tydelig til uttrykk:

Men hvis man, som nu professor Heintz, er fristet til å godta virkeligheten slik den faktisk viser seg for vår erfaring og i vår eftertanke, nemlig som en virkelighet hvori der består en meget klar vesensforskjell mellom dyr og menneske – da må man, *hvis man vil beholde forestillingen om en biologisk utvikling, oppgi dogmet om det sjelelige og åndelige som en eller annen art funksjon av det fysiske, og anta at der i mennesket på et visst tidspunkt av utviklingen har gjort seg gjeldende en virkelighet, en kraft som ikke er av dyrisk, ikke av rent biologisk opprinnelse*. Man må med andre ord anta at bevissthetsdimensjonen er noe som kommer i tillegg til den biologiske, og at dens virkelighet er av objektiv art. Det vil si at idéen om den *rent biologiske utvikling fra dyret til menneskets legeme* bare blir videnskapelig og erkjennelsesmessig holdbar ut fra et spiritualistisk grunnsyn, mens den blir uvidenskapelig, og teoretisk fører seg selv ad absurdum, ut fra det materialistiske virkelighetsbilde den hittil har arbeidet med – den materialisme som er skyld i den i sannhet ”eiendommelige situasjon” som professor Heintz besværer seg over: at man nu diskuterer om hvorvidt mennesket er et dyr eller ikke.

Hvis videnskapsmennene ikke stort sett tenkte ut fra det gamle materialistiske virkelighetsbilde ville de ikke uten videre omtale mennesket som et pattedyr, men de ville si: Biologisk står mennesket dyret nær. Men mennesket åpenbarer noe som vi ikke finner noe sted i dyreriket, og som det altså ikke på forhånd gis noen grunn til å anta stammer fra dyrets verden: Som *biolog* beskjeftiger jeg meg strengt tatt bare med dyret, og når jeg taler om mennesket som et pattedyr, er det av praktiske grunner og må ikke misforstås: Mennesket er *ikke* et pattedyr. Mennesket som sådant unndrar seg min disiplin, det unndrar seg overhodet enhver disiplin som bare beskjeftiger seg med de fysiske og biologiske fenomener. Det er i arbeidet med disse fysiske fenomener naturvidenskapen har utviklet sine metoder om sin tenkemåte. Overfor den virkelighet som møter oss i mennesket er det nødvendig å utvikle nye metoder og en ny tenkemåte, hvis man vil forsøke å gjøre den til gjenstand for objektiv forskning.²⁹⁸

Brynildsen sier ikke hvilke nye metoder han mener, men ut ifra sammenhengen (Portmann-debatten) skal man ikke se bort ifra at han har Portmanns ideer i tankene. Det er Brynildsens helhetssyn og hans kritikk av reduksjonistiske tilnærminger til mennesket som her kommer til uttrykk, samt hans syn på bevissthetens rolle i utviklingen: Bevisstheten har en styrende funksjon i evolusjonsprosessen, og mekanismen som leder utviklingen er derfor ikke av materiell/fysisk karakter.²⁹⁹

²⁹⁸ Ibid.

²⁹⁹ Dag O. Hessen og Thore Lie omtaler Brynildsens innlegg ”I dyrets bilde” og ”Naturvidenskapen og Mennesket” på følgende måte: Han ”går til felts mot konsekvensen av darwinismens materialistiske verdensbilde. Også Brynildsen nærer bekymring for at sjel og moral forsvinner i dragsuget. Den fulle konsekvens av darwinismen blir at skillet mellom ånd og materie utviskes”. (Hessen og Lie, *Mennesket i et nytt lys*, 305.)

Som jeg nevnte innledningsvis i kapittel 2, gir Ustvedt ikke antroposofene, eller ”Rudolf Steiners disipler”, som Ustvedt kaller dem, særlig anerkjennelse for deres vitenskapskritikk. Som sagt karakteriserer han antroposofene som både høyrøstede og uklare i sin kritikk av naturvitenskapen.³⁰⁰ Ifølge ham mente Eilif Dahl, som på den tiden var forskningsstipendiat ved Landbrukshøyskolen,³⁰¹ at ”det fantes en reell opposisjon mot vitenskapen i vår tid og en mer pseudovitenskapelig opposisjon. Antroposofene tilhørte den siste kategori”.³⁰² Ustvedt skriver dessuten at Heintz tillia antroposofene ”narrekappe” i forbindelse med 50-tallets debatt mellom antroposof og biologer om evolusjonslæren. At antroposofene var dilettanter, er et argument som vi har sett gå igjen i Portmann-debatten. Debatten ble tross alt ikke utløst som følge av kontrovers omkring evolusjonsteorier i seg selv, men som en reaksjon mot at Hegge, som var antroposof og dessuten magister i filosofi, uttalte seg i naturvitenskapelige spørsmål. Debatten kan derfor sies å være vel så mye en debatt om hvem som er skikket til å uttale seg i naturvitenskapelige spørsmål, her konkretisert til evolusjonsteorier. Biologenes manglende respekt for antroposofenes argumentasjon er påtagelig. I den tidligere nevnte artikkelen ”’I refleksjonens mangel...’ Om vekslande intellektuelle elitar i norsk etterkrigstid” kommenterer Skirbekk også debattene mellom Bjerke og Torgersen. Skirbekk mener at *fraværet* av filosofisk refleksjon er det mest påfallende ved disse debattene om hva vitenskap er og bør være.³⁰³

Brynildsens syn på menneskets utvikling forstås best i lys av de tradisjonene han var påvirket av. Teilhard de Chardins spiritualistiske utviklingslære er den Brynildsen selv refererer til når det gjelder synet på menneskets utvikling. Han henviste imidlertid ikke til Chardin i Portmann-debatten, og det er uvisst hvorvidt han hadde stiftet bekjentskap med Chardins utviklingsideer da debatten pågikk.³⁰⁴ Chardin ønsket å gi menneskets bevissthet sin rettmessige plass i vårt naturvitenskapelige verdensbilde. Dette innebar også et annet syn på evolusjonslæren enn det vi fikk med Darwin. Ifølge Chardin var evolusjonen ikke en blind og retningsløs prosess. Kraften som driver evolusjonsprosessen, sikter mot et stadig høyere bevissthetsnivå, og den har kommet til bevissthet om seg selv i mennesket. Målet for prosessen, et mål som ennå ikke er nådd, er menneskehetens bevissthet om sin enhet – det Chardin kaller ”slektens planetariske enhet”. Til dette sier Brynildsen: ”Det mål denne utvikling sikter mot er menneskenaturens høyest mulige realisasjon, bevissthetsens, åndens fulle erobring av seg selv og av universet

³⁰⁰ Ustvedt, *Velstand – og nye farer*, 299–300.

³⁰¹ Opplysningen om Eilif Dahls stilling på denne tiden, har jeg hentet fra Hessen og Lie, *Mennesket i et nytt lys*, 304.

³⁰² Ustvedt, *Velstand – og nye farer*, 300.

³⁰³ Skirbekk, ”’I refleksjonens mangel...’”, *Nytt Norsk Tidsskrift*, nr. 1/1984, 29–30.

³⁰⁴ De fleste av Chardins verker ble ikke utgitt før etter hans død påsken 1955, fordi Jesuitterordenen nektet ham å utgi disse skriftene. (Brynildsen, *Lyset og Øiet*, 7. Se også tekst på baksiden av Chardins *Om menneskets fremtid*.)

gjennom menneskeheten som én harmonisk strebende fysisk og psykisk organisme.”³⁰⁵ Han skriver videre: ”Det som tidligere ble betraktet som en sekundær funksjon blir altså for Chardin den primære – den drivende kraft i utviklingen er sjelens og åndens behov for psykiske organer.”³⁰⁶ Chardin mener at evolusjonen har foregått langs en ”særlig favorisert akse” og i ”en bestemt retning”, der utviklingen av hjerne og nervesystem – organer for det indre liv – har vært favorisert. Da menneskets intellekt var utviklet, synes de andre artenes morfologiske evolusjon å ha saktet farten. Fra da av har utviklingen konsentrert seg om utviklingen av menneskets sjel.³⁰⁷ Ifølge Chardin stagnerte dyrene fordi deres organer ikke var i pakt med hovedlinjen i evolusjonen, bevissthetslinjen.³⁰⁸ Et slik syn på bevissthetens rolle i menneskets evolusjonshistorie er noe Brynildsen kom i kontakt med allerede i sin ”antroposofiske” ungdom, og ikke noe han tilegner seg først etter å ha stiftet bekjentskap med Chardins skrifter. Chardins evolusjonslære stemmer overens med Rudolf Steiners i den forstand at mennesket ikke betraktes som utviklet fra dyrestadiet og som et høyerestående ”dyr”, men at dyrene er mislykkede ”mennesker”, ”slagger” i evolusjonsprosessen.³⁰⁹

Kritikk av psykoanalysens naturalistiske menneskebilde

Ingen tenker i det 20. århundre har vel bidratt mer til å fremme naturalistiske forestillinger om mennesket enn Sigmund Freud (1856–1939). Med Freuds psykoanalyse blir menneskets driftsliv fremstilt som menneskets primærkraft: Først og fremst de seksuelle driftene (*libido*), men også selvoppholdelsesdriften (i Freuds tidlige forfatterskap) og dødsdriften (hans senere forfatterskap).³¹⁰ Seksualitet og drifter ble dermed overordnede forklaringsprinsipp for menneskets handlinger. Freud satte dessuten søkelys på barns seksuelle utvikling, noe som var uhørt på hans tid. Han foretok den berømte inndelingen av barnets seksuelle faser, knyttet til dets ulike erogene soner: Det orale, det anale og det falliske stadium, etterfulgt av latensperioden, som så i puberteten avløses av det genitale stadiet. Freud fokuserte på betydningen av menneskets ubevisste sjelsliv, og ga det ubevisste en dominerende rolle i menneskets psyke. Jeget – det bevisste menneske – var således ikke herre i eget hus, men offer for irrasjonelle og driftsstyrte

³⁰⁵ Brynildsen, ”Innledning”, i *Om menneskets fremtid*, av Chardin, 15.

³⁰⁶ Ibid., 22.

³⁰⁷ Brynildsen, *Lyset og Øiet*, 34–33; ”Innledning”, i *Om menneskets fremtid*, av Chardin, 22–23.

³⁰⁸ Brynildsen, *Lyset og Øiet*, 73–74.

³⁰⁹ Jf. hva jeg skriver om Steiner og evolusjonslæren i delkapitlet ”Forholdet til antroposofien”.

³¹⁰ Om Freud og psykoanalysen, se Harald Schjelderups artikkel ”Sigmund Freud” i *Vestens tenkere*, bd. 3.: *Fra Freud til Baudrillard*, red. av Trond Berg Eriksen, Aschehoug, Oslo 1993, 15–38; Atle Kittang, *Sigmund Freud*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1997.

krefter og en underbevissthet med oppmagasinerte fortregninger. Freud mente selv at hans teori om det ubevisste var en detronisering av menneskets storhetsfølelse, på lik linje med Kopernikus' revolusjon (jorden, med dens mennesker, er ikke universets midtpunkt) og Darwins evolusjonslære (mennesket er ikke produkt av en målrettet utvikling, og har felles stamfedre med alle andre pattedyr).³¹¹ Fokuset på det seksuelle innebærer allikevel ikke at Freud bejaet seksualdriftene og ville at disse skulle slippes fri. Han var fornuftens talsmann, og mente at man ved Jegets hjelp skulle lære seg å beherske seksualdriftene. Han hadde dessuten en "vitenskapelig verdensanskuelse", og var sterk motstander av religion, som han kalte "en illusjon".³¹² Freud anså kunst og kultur som resultat av sublimering, det vil si en transformasjon av ubrukt seksualenergi som gir seg utslag i kunstnerisk skaperkraft.

Det store gjennombruddet for Freuds teorier i Norge kom på 1930-tallet. Brødrene Harald og Kristian Schjelderup stod sentralt i formidlingen av Freuds teorier, både gjennom oversettelser og egne tekster.³¹³ De kulturradikale Sigurd Hoel og Arnulf Øverland trykket psykoanalysen til sitt bryst. Øverland så på psykoanalysen som en "marxisme for sjelelivet"; mens marxismen kunne forklare samfunnsforholdene, kunne psykoanalysen forklare forhold i menneskets indre.³¹⁴ I 1934 flyttet den tidligere Freud-eleven Wilhelm Reich til Norge, og det dannet seg et miljø rundt ham i Oslo. Han hadde en rekke kulturpersonligheter i analyse, deriblant Sigurd Hoel. Reichs innflytelse skal ha vært stor, både i det psykoanalytiske fagmiljøet og blant de kulturradikale. Han startet i 1931 en seksualpolitisk bevegelse med navnet Sex-Pol, hvis siktemål var å forene marxisme og psykoanalyse i praksis. Reich så på seksuell frigjøring som en forutsetning for sosial endring, og mente at mennesket ville bli fritt og lykkelig dersom det fikk leve ut sin seksualitet.³¹⁵ Psykoanalytiske teorier påvirket det som ble skrevet i romanlitteraturen, og det ble sagt at Sigurd Hoels romaner kunne pagineres med sidehenvisninger til Freuds verker. Psykoanalysen satte seksualiteten i sentrum for menneskets personlighetsutvikling, og bidro dermed til at seksuallivet kom i fokus. Det som før hadde vært gjenstand for fortieelse, ble nå trukket frem i lyset – dette til stor forargelse for mange, og da især de konservative kristne. I delkapitlet "Kritikk av det moderne seksualevangelium" skal jeg gi et nærmere bilde av hvordan

³¹¹ Brynildsen nevner selv denne uttalelsen av Freud om hvordan vitenskapen har detronisert mennesket, og sier: "Freud hadde vel ikke trodd at turen til å krenkes så dypt snart også skulle komme til vitenskapen eller rettere sagt: Til det såkalte vitenskapelige verdensbilde som en materialistisk tenkning har bygget på vitenskapen og som en overveiende del av forskerne selv har hyldet og vært så overmåte stolt av." Dette sier Brynildsen i forbindelse med parapsykologiens oppdagelser. Se "Den glemte virkelighet" (del II), *Morgenposten*, 27.11.1961.

³¹² Schjelderup, "Sigmund Freud", 35–36.

³¹³ Om psykoanalysen og dens resepsjon i Norge, se Dahl, *De store ideologienes tid*, 93–125.

³¹⁴ Ibid., 98.

³¹⁵ Se Dahl, *De store ideologienes tid*, 223, og Longum, *Drømmen om det frie menneske*, 86.

seksualiteten kom i offentlighetens fokus fra 1930-tallet og fremover. Men først skal vi se på noen artikler hvor Brynildsen kritiserer psykoanalysens naturalistiske forestillinger om mennesket.

Brynildsens kritikk er først og fremst rettet mot populærfremstillingene av psykoanalysen, og da især psykoanalytisk påvirket skjønnlitteratur. De fleste av hans innvendinger mot psykoanalysens naturalistiske forestillinger, er derfor å finne i bokanmeldelser. Brynildsen sier at Freud lagde sin teori om menneskets sjelsliv i en tid da den rent materialistiske fortolkningen av naturvitenskapen var rådende, og at Freuds menneskesyn derfor ble preget av dette:

På den tid psykoanalysen ble til, gikk den almindelige rådende fortolkning av naturvitenskapen helt i den materialistiske retning, og mot denne bakgrunn skapte også Freud sitt bilde av menneskets indre liv. Det som levet og virket under overflaten av menneskets dagsbevissthet måtte være noe som i siste instans kom utenfra, fra den fysiske organisme. Mennesket var for Freud som for hans samtids videnskap primært en biologisk organisme med karakteristiske naturlige behov og sjelen en funksjon av denne organismen.³¹⁶

Her ser vi igjen at ifølge Brynildsen er det den materialistiske fortolkningen av naturvitenskapen som er det primære problem, og som er med på å påvirke menneskesynet i naturalistisk retning: Hvordan naturvitenskapen fortolkes, får betydning for vårt menneskesyn, vårt livssyn, og hvordan vi oppfatter virkeligheten. Vitenskapen har blitt den nye religion, og blir bestemmende for menneskets livssyn.

Essayet "Skriftemål for massen", som er en bearbeidelse av et foredrag Brynildsen holdt i Stavanger Kirkeakademi, ble i 1967 publisert ved utgivelsen av essay-samlingen *Til forsvar for mennesket*. Der kritiserer han den bekjennelsestrangen han fant i samtidens romaner (derav tittelen "Skriftemål for massen"), en bekjennelsestrang inspirert av psykoanalysen.³¹⁷ I denne "strøm av bekjennende og selvransakende litteratur som psykoanalysen endelig ga fritt løp", finner Brynildsen en "cloaca maxima"³¹⁸ og dveling ved menneskets mørke sider. Han mener at disse inngående skildringer av vold, mord, hor, løgn, ondskap og smuss, fyller leserne med "gift" og oppfordrer dem til å utføre handlingene som beskrives. I det samme essayet hevder han at Freud var påvirket av den såkalte falske jødiske messianisme, en angivelig påvirkning som Brynildsen åpenbart har vært opptatt av, ettersom han også i en bokanmeldelse av Harald Schjelderups *Det skjulte menneske* i en parentes sier: "(Sigmund Freuds forhold til den falske jødiske messianisme som utgikk fra Sabbatai Zevi er et kapittel for seg, som Schjelderup overhodet ikke berører, men som jeg gjerne vil komme tilbake til her i M. P.

³¹⁶ Brynildsen, "Den glemte virkelighet" (del I), *Morgenposten*, 25. 11.1961; "Den glemte virkelighet" (del II), 27.11.1961.

³¹⁷ Brynildsen, *Til forsvar for mennesket*, 30–63.

³¹⁸ Ibid., 30.

[*Morgenposten*].) ”³¹⁹ Brynildsen sier i ”Skriftemål for massen” at budskapet til Sabbatai Zevi, som levde i det 17. århundre, var at Messias hadde kommet, loven var opphevet, og mennesket var derfor fritt og fri fra skyld. Denne forkynnelsen ble videreført av Jacob Frank i det 18. århundre. Brynildsen mener at psykoanalysen er en modernisering av den falske messianismen: Loven, i psykoanalysen representert ved overjeget, skaper ubehagelige spenninger i forhold til naturgrunnlaget i mennesket, spenninger som gir seg utslag i form av nevroses. Lovens (Overjegets) tyranni og krav er derfor noe man må befri seg fra. I psykoanalysen gjør man dette ved å bekjenne sine drifter, uten følelse av synd og skam, og uten angst for straff. Individet kan ikke gjøres ansvarlig hverken for overjegets sensur eller de naturlige drifter. Det onde fjernes fra mennesket og plasseres i omstendigheter *rundt* mennesket,

i historien, utviklingen, det [onde] forsvinner et eller annet sted bak aktørene i den gåtefulle tragedie som heter ”den menneskelige natur”. Synd og skyldfølelse er altså bare de skygger som faller inn i mennesket fra det utenforliggende onde. Det er en art arvesynd som mennesket kan fri seg fra ved å erkjenne at det ikke er ansvarlig for den og ved rolig å se de naturlige demoner i øynene, uten angst for straff, uten angst for ansvar.³²⁰

I en anmeldelse av Sigurd Christiansens *Det ensomme hjerte*, uttaler Brynildsen at boken ikke er stor litteratur, men at Christiansen krever respekt fordi han ikke har ”en psykoanalytisk teori å møte livsgåtene med”, og ikke gjør knefall for psykoanalytiske teorier slik de fleste forfattere i tiden gjør:

På en nokså negativ måte er Sigurd Christiansen original iblandt oss: han har ikke latt sig svinebinde av psykoanalysen! Hans romaner kan ikke – som det er blitt sagt om en av Sigurd Hoels bøker – pagineres med sidetall fra Freuds verker. Og allerede det er litt av et særsyn i norsk romanlitteratur av idag.³²¹

Brynildsen mente at disse bøkene vektla miljøets betydning i så sterk grad at det fratok individet ansvar for sine handlinger. Dette kommer klart til uttrykk i hans anmeldelse av Arthur Omres *Sukkenes bro*, hvor Brynildsen under tittelen ”Omstendighetene har skylden!” går i rette med den deterministiske tankegangen som plasserer årsakene til et menneskes valg og livsvei i dets oppvekstmiljø. I dette tilfellet er det snakk om en forbryter som *måtte* velge en kriminell løpebane på grunn av vanskelige oppvekstforhold. I tillegg til den ansvarsfraskrivelsen som Brynildsen mener at denne holdningen innebærer, kritiserer han det syn hvor mennesket

³¹⁹ Brynildsen, ”Den glemte virkelighet” (del I), *Morgenposten*, 25.11.1961. Jeg har ikke kjennskap til hvorvidt Brynildsen har belegg for påstanden om denne påvirkningen. I *Til forsvar for mennesket* uttaler han seg i usikre ordelag når han sier: ”Jeg tror ikke det kan være tvil om at Freud hadde tilknytningspunkter til jødisk mystikk og jødisk messianisme som han av gode grunner gjorde sitt for å skjule – antisemittismen var en meget alvorlig trusel i hans omgivelser.” (Brynildsen, *Til forsvar for mennesket*, 48.) Det viktige i denne sammenhengen er imidlertid ikke om denne tilknytningen stemmer, men det faktum at Brynildsen trekker de linjene han gjør mellom Freud og den falske messianismen.

³²⁰ Brynildsen, *Til forsvar for mennesket*, 49.

³²¹ Brynildsen, ”Hadde den bare hatt svævet!”, *Janus*, nr. 9–10/1938, 854–857.

oppfattes som et passivt offer for sitt miljø. Mot en slik holdning fremhever Brynildsen individets frihet og mulighet til *selv* å bestemme om det vil la seg kue av den påvirkning omstendighetene har gitt, eller om det vil bryte med denne påvirkning. Menneskets livsvei er ikke prisgitt dets oppvekstvilkår, ”det bestemmende er nemlig ikke omstendighetene, men den individualitet som overvinner eller ligger under for omstendighetene”. Brynildsen konkluderer:

Alt dette snakk om omstendigheter, skjev start, ulykkelig miljø o.s.v. er – slik det fremtrer i våre dagers litteratur – ikke annet enn den sorteste psykologiske overtro, som kun kan sammenlignes med andre lignende mørkemenns overtro på arv, synd, arvesynd etc.; det er alt sammen feighet og en flukt fra menneskets dypeste gåte, individualitetens selvbestemmelsesevne. På denne flukt fra jeget, fra *v e s e n e t*, er Arthur Omres bok et høist betegnende eksempel, men ennå mere betegnende er dens suksess [*sic*]. For hvem vil ikke skyldes på omstendighetene?³²²

I ”Nissen og videnskapen”, som er en anmeldelse av Ingjald Nissens avhandling *Absolute Monogamy. The Attitude of Woman and War*, sier Brynildsen at Nissen forklarer fenomenet krig ut fra ”at menneskene undertrykker de seksuelle drifter”.³²³ (Brynildsens fulle redegjørelse og argumentasjon kan jeg ikke komme inn på her.) Nissen var magister i filosofi, praktiserte som psykolog, og skrev et tjuetalls bøker, i hovedsak populærvitenskapelige essays.³²⁴ Forestillingene som ligger til grunn for Nissens forklaringer, er ”så lite originale at alle som kjenner den psykoanalytiske og dybdepsykologiske litteratur, kjenner dem til kjedsommelighet”.³²⁵ Det mest kritikkverdige er allikevel, ifølge Brynildsen, at dette betraktes som vitenskap, og har fått støtte fra Norges Almenvitenskapelige Forskningsråd. Nissens ideer og behandling av det antropologiske materiale, er

et særlig opplysende uttrykk for denne radikale omformning av menneskebildet: Mennesket er et stykke natur, (og hva som skal forstås ved dette begrep, er bestemt av naturvidenskapen), et dyr med den gåtefulle evne å kunne lyve for seg selv: at det er noe annet. Hvis dette naturvesen ikke får tilfredsstillt sine lyster, perverteres det på et eller annet vis og blir ”ondt”. I den organiserte krig forsvaret de kjempende grupper seg egentlig mot seg selv: mot den alles krig mot alle som de undertrykte kjønnsenergi ville ført til, hvis de ikke ble avledet og rettet utad.... [*sic*]³²⁶

I en bokanmeldelse av Trygve Braatøys essaysamling *Kjærlighet og åndsliv*, kritiserer Brynildsen under tittelen ”Materialismens kjærlighet”, at begrepet ”åndsliv” har blitt uthulet og kan betegne psykoanalytiske og marxistiske forståelser av mennesket som benekter menneskets ”ånd” – slik Brynildsen forstår begrepet.³²⁷ Braatøy var psykiater, og bidro til å utvikle psykoanalysen som behandlingsform i Norge. Mest kjent er han for sine populærvitenskapelige

³²² Brynildsen, ”Omstendighetene har skylden!”, *Janus*, nr. 2/1938, 189. Simonsen har også kommentert denne artikkelen i *Janus*, 120.

³²³ Brynildsen, ”Nissen og videnskapen”, *Morgenposten*, 16.9.1961.

³²⁴ *Norsk biografisk leksikon*, bd. 6, 523–524.

³²⁵ Brynildsen, ”Nissen og videnskapen”, *Morgenposten*, 16.9.1961.

³²⁶ Ibid.

³²⁷ Brynildsen, ”Materialismens kjærlighet”, *Janus*, nr. 6/1935, 452–455.

og kulturanalytiske artikler.³²⁸ Ifølge Brynildsen skriver Braatøy med ”det underligste brilleglass av marxisme, psykoanalyse og estetisk kråkesølv”.³²⁹ Han kritiserer Braatøys oppfatning av ”kjærlighet”. For Brynildsen er ”kjærlighet” forbeholdt den spesifikt menneskelige seksualiteten, og skiller mennesket fra dyrene, hvor driftene alene styrer seksualiteten. Brynildsen vil til livs en ”materialistisk kjærlighet” som han mener fornekte menneskeligheten – det som hever menneskene over dyrene. Det er Brynildsens forståelse av ”sann menneskelighet” som ligger til grunn for hans kritikk. For ham er mennesket et åndsvesen og har en evne til å elske – det er ikke bare et perverst, driftsstyrt vesen. Ifølge Brynildsen kan man i Braatøys bok finne følgende uttalelse: ”Man dreper den man elsker”. Brynildsens kritikk av Braatøys *Kjærlighet og åndsliv* munner derfor ut i setningen: ”Elskeren blir morder. Det må gå slik med kjærligheten når åndslivet blir materialisme.”³³⁰

Brynildsen kritiserte også at naturalisme og psykoanalyse påvirket tidens Jesus- fortolkning: I bokanmeldelsen ”Dagdrøm på korset”, som er en kritikk av Niko Kazantzakis roman *Den siste fristelse*, kritiserer Brynildsen Kazantzakis fremstilling av Jesus, som i psykoanalysens ånd fremstilles som en forvirret, nevrotisk person som ikke får utløp for sine seksuelle lyster. Driftsundertrykkelsen gir seg utslag i religiøse forestillinger og illusjoner, ”fikse idéer som han vel kunde blitt befriet for av en god analytiker”.³³¹ På korset opplever Jesus den siste fristelse, og ”den er naturligvis av kjønselig art. Da han mister bevisstheten, synker han ned i sitt undertrykte driftsliv og vandrer gjennom en rekke seksuelle fantasier, han gjennomgår en hel moderne livsdykkerroman”.³³² Denne fremstilling av mennesket Jesus står i dyp kontrast til den Jesus som Brynildsen tror på: Det mennesket som Logos, det guddommelige skaperordet, ble inkarnert i. Brynildsen omtaler boken som ”et fantastisk sammensurium av de fleste av tidens tendenser – naturalisme og psykoanalyse, liberal teologi og litterær mystisisme, sentimentalitet, hysteri og vulgaritet i broget blanding”.³³³

³²⁸ *Norsk biografisk leksikon*, bd. 2, 47–48.

³²⁹ Brynildsen, ”Materialismens kjærlighet”, *Janus*, nr. 6/1935, 453.

³³⁰ *Ibid.*, 455.

³³¹ Brynildsen, ”Dagdrøm på korset”, *Spektrum*, nr. 1/1953, 55.

³³² *Ibid.*, 57.

³³³ *Ibid.*, 55.

Kritikk av ”det moderne seksualevangelium”: Om Marquis de Sade, Kinsey-rapporten og Mykle-saken

Synet på seksualitet og seksualmoral var i stor endring i Norge fra 1930-tallet og fremover. Reklame for kondomer medførte oppstuss på 1930-tallet, en reaksjon som står i kontrast til 60-tallets ”seksuelle revolusjon” og tale om ”den frie kjærlighet”. Mentalitetsendringen skyldtes til dels psykoanalysen, med dens søkelys på seksualitet. I tillegg til at vi fikk en friere seksualmoral, ble pornografi forbruksvare. Trond Berg Eriksen skriver i *Freuds retorikk. En kritikk av naturalismens kulturlære*, at forbindelseslinjene mellom psykoanalysen og oppblomstringen av pornografi som forbruksvare, ikke er entydige. Men de ”bekrefter hverandres verdensbilde”. Begge ”opptrådte i naturens navn og på driftenes vegne”, og hadde til felles at seksualiteten blir ansett som ”sannheten om mennesket”.³³⁴

Brynildsen var ikke nådig i sin omtale av det han kalte ”det moderne seksualevangelium”³³⁵ og den nye ”frihet til å underkaste seg”.³³⁶ Det som av andre ble kalt en ”frigjøring”, kaller han en frihet til underkastelse, en underkastelse under driftene. Istedenfor å la driftslivet styre, har mennesket et bevissthetsliv som det kan benytte til å temme underlivets lyster. Men før vi går nærmere inn på Brynildsens kritikk av det han kaller ”den moderne seksualisme”,³³⁷ skal vi se på hvordan noe av debatten rundt seksualitet utspilte seg i Norge fra 1930-tallet og fremover.

Norsk straffelov forbød offentlig bekjentgjøring eller fremvisning av prevensjon. Kvinnebevegelsen, anført av Katti Anker Møller, var banebrytende ved å gi informasjon om befruktningshindrende midler. I 1921 ga Møller ut en brosjyre om barnebegrensning, noe som var modig gjort på den tiden. Tre år senere åpnet hun det første mødrehygienekontor i Norge. Da kvinnebevegelsen i 1931 hengte opp plakater, som blant annet reklamerte for barnebegrensning, måtte ordet ”barnebegrensning” fjernes fra teksten. Man fryktet at barnebegrensning kunne føre til at befolkningen ble ”utarmet” og skulle ”gå til grunne”.³³⁸

Psykoanalysen inspirerte flere til å gi seksualopplysning. Viktig i så måte var Karl Evang. Han var lege, med i det marxistiske *Mot Dag*-miljøet, og helsedirektør fra 1938 til 1972³³⁹ – med

³³⁴ Trond Berg Eriksen, *Freuds retorikk. En kritikk av naturalismens kulturlære*, Universitetsforlaget, Oslo 1991, 5.

³³⁵ Brynildsen bruker uttrykket ”det moderne seksualevangelium” i bokessayet ”Ut av berget og inn i tåken”, *Morgenposten*, 1.11.1954. (Essayet er en anmeldelse av Sigurd Hoels bok *Stevnemøte med glemte år*.)

³³⁶ Brynildsen, ”Den siste glede”, *Morgenposten*, 11.7.1955.

³³⁷ Brynildsen, *Frihet og forpliktelse*, 252.

³³⁸ Om dette, se Dahl, *De store ideologienes tid*, 107.

³³⁹ *Norsk biografisk leksikon*, bd. 3, 30–31.

andre ord gjennom hele Arbeiderpartiets glansperiode. Som ung medisinerstudent hadde han i 1927 publisert en introduksjonsartikkel om Freud i *Syn og Segn*. Evang så på psykoanalysen som et middel til befrielse fra forstillelse, undertrykt seksualitet, fordommer, ubegrunnet skyldfølelse og moralsk hykleri. Han begrunnet sitt syn på seksualiteten med henvisning til naturvitenskapen: De vitenskapelige fakta om menneskets biologi måtte danne grunnlaget for seksualmoralen – ikke overleverte, metafysiske og religiøse forestillinger.³⁴⁰ Han viste til det kommunistiske Sovjet som foregangsland hva seksuell sunnhet angår: Der forholdt de seg til seksualspørsmålene på en naturlig og fordomsfri måte.³⁴¹ Evang var redaktør for *Populært tidsskrift for seksuell opplysning* som ble utgitt i perioden 1932–36. Bidragsyttere her var også lege Trygve Braatøy (se Brynildsens kritikk av Braatøys bok *Kjærlighet og åndsliv* i forrige delkapittel), og Nic Hoel (senere Waal) som også var lege, og gift med Sigurd Hoel. Hun startet i 1931 en klinikk for seksuell opplysning i Skien, og flere slike klinikker ble opprettet i andre kommuner.

På 30-tallet kom mye av seksual- og moraldebatten til å stå mellom den konservative fløyen av kristenheten og de kulturradikale. I 1927 kom Sigurd Hoels *Syndere i sommersol*, som ble fordømt av kirkens menn.³⁴² Året etter, i 1928, utga Indremisjonens lederskikkelse og professor på Menighetsfakultetet, Ole Hallesby, en lærebok i kristen etikk, *Den kristelige sedelære*, hvor han fordømte seksuell utfoldelse utenfor det monogame og livslange ekteskap. Befruktningshindrende midler var heller ikke akseptert.³⁴³ Etter krigen, i 1945, stemte 8 av 9 biskoper imot at de nye kontrollstasjonene for mor og barn skulle gi prevensjonsveiledning. Da det i 1947 ble kjent at de norske soldatene i Tyskland fikk kjøpe kondomer i kantina, førte det til 400.000 underskrifter på et protestskriv mot ”et utøylet driftsliv”.³⁴⁴ Å lette tilgangen til prevensjonsmidler ble ansett som en indirekte støtte og oppfordring til seksuell løssluppenhet av utenomekteskapelig karakter.

Fra slutten av 1950-tallet kom en rekke bokutgivelser som vakte debatt. I 1957 ble Agnar Mykle stilt for retten fordi hans roman *Sangen om den røde rubin* inneholdt ”utuktige” skildringer. Året etter ble Henry Millers *Sexus* inndratt, og i 1959 vurderte politiet å beslaglegge

³⁴⁰ Slagstad, *De nasjonale strateger*, 207–208.

³⁴¹ Dahl, *De store ideologienes tid*, 104. Se for øvrig Evangs foredrag ”Seksualhygiene i borgerlig og socialistisk belysning” fra 1932, gjengitt i *Norsk tro og tanke*, bd. 2: 1800–1940, red. av Jan-Erik Ebbestad Hansen, Tano Aschehoug, [Oslo] 1998, 636–643, hvor Sovjetunionen som foregangsland nevnes spesielt på s. 641–642.

³⁴² Dahl, *De store ideologienes tid*, 82. *Syndere i sommersol* er imidlertid ikke en ukritisk hyllest til ”den frie kjærlighet”, men heller en problematisering av den. Om dette, se f.eks. Barbara Gentikow, *En skitten strøm. Samfunnskritikken i den ”umoralske” litteraturen i Norge 1880–1960*, overs. av Kari Haave, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1974, 90.

³⁴³ Dr. O. Hallesby, *Den kristelige sedelære*, Lutherstiftelsens forlag, Oslo 1928, 231, 234–238, 240.

³⁴⁴ Berge Furre, *Norsk historie 1905–1990. Vårt hundreår*, Det Norske Samlaget, Oslo 1992, 278.

Axel Jensens *Line*. På 1960-tallet ble det utgitt en rekke erotiske bøker.³⁴⁵ Blant disse var *Norske Sengehester*, en samling erotiske noveller utgitt på Pax i 1966, med bidrag fra forfattere som Axel Jensen, Georg Johannesen, Ragnar Kvam, med flere. *Norske Sengehester* var ment som en provokasjon for å teste ytringsfrihetens grenser. Kulturradikalere ønsket å utfordre det de anså som et særegent norsk mørkemannsvelde, der sensurlyst dominerte.³⁴⁶ I oktober 1966 kom Jens Bjørneboes pornografiske roman *Uten en tråd*. Boken ble inndratt, og både forlag og forfatter ble dømt. I 1967 ble den samfunnskritiske filmen ”Jag er nyfiken – gul” av den svenske regissøren Vilgot Sjöman totalforbudt i Norge på grunn av samleiescener, og nordmenn dro i busslaster over grensen til Svinesund for å se filmen. Ingmar Bergmanns filmer ”Tystnaden” og ”Jomfrukällan” ble dessuten klippet av norske sensurmyndigheter, noe som provoserte de radikale. De argumenterte mot en sensurpraksis som slapp gjennom grov vold, men forbød seksualskildringer,³⁴⁷ for øvrig et argument som gikk igjen i debatten omkring sensur av erotiske skildringer, og et standpunkt som også Jens Bjørneboe hevdet.³⁴⁸

Pornodebatten raste i Norge i årene 1966–68, og i mars 1967 uttaler Brynildsen at det ikke er de pornografiske bøkene i seg selv som er problemet, men den *tendens* i tiden som bøkene er uttrykk for. Skal man bekjempe denne litteraturen, gjøres det ikke ved politiinngrep eller sensur, men ved å vise at pornografiens menneskesyn er usant.³⁴⁹ Skal man bekjempe ”den moderne seksualisme”, må det gjøres ved å bekjempe dens egentlige årsak – det naturalistiske menneskesyn – og ikke seksualismen, som bare er symptomet. Ifølge Brynildsen er ”den moderne seksualisme” bare én av flere konsekvenser av det naturalistiske menneskesyn, som den anti-metafysiske og ateistiske tolkningen av naturvitenskapen har vært med på å fremme.³⁵⁰ Han mener pornografien innebærer at menneskets personlighet løsrives fra menneskets kropp, og han beskriver samtiden som

behersket og tyrannisert av naturalismens falske og derfor nevrotiserende frihetskrav på dette felt [det seksuelle]. Dette krav er et krav om å få løst seksuallivet fra det personlige forhold og gjøre det til et vanlig nytelsesmiddel hvis objekt er mer eller mindre tilfeldig. Dette kalles i dag menneskelig realisme, men det er hverken menneskelig eller realistisk, for den menneskelige realitet er ikke upersonlige kropp, men legemliggjorte personligheter. Det rases nå mot forbrukersamfunnet – og på mange måter med rette! – men

³⁴⁵ Eriksen, Hompland og Tjønneland, *Et lite land i verden*, 111–115.

³⁴⁶ Liv Berit Tessem og Kjetil Wiedswang, *Pornorge. Krigere og kremmere på pornomarkedet i 30 år*, Universitetsforlaget, Oslo 1994, 31.

³⁴⁷ *Ibid.*, 40.

³⁴⁸ Bjørneboes berømte uttalelse lyder som følger: ”Norge er et land uten appelsiner, druer og vin, uten sang i gatene og uten pornografi. Man blir straffet for å drikke vin, straffet for å synge på gaten, straffet for å skrive om noe alle gjør og har lov til å gjøre, mens man forblir ustraffet hvis man beskriver mord, lemlestelser, voldshandlinger og tortur.” (Sitert hos Tessem og Wiedswang, *Pornorge*, 7.)

³⁴⁹ Brynildsen i Heyerdahl (red.), *Etikken og vår tids krise*, 42

³⁵⁰ Se f.eks. Brynildsen, *Frihet og forpliktelse*, 252.

de som raser mest mot det, raser ikke mot det umenneskelige i å gjøre menneskene selv til forbruksvarer for hverandre.³⁵¹

9.–11. mars 1967 arrangerte Universitetet i Oslo seminaret "Ethics and modern man".

Brynildsen var en av deltagerne, og i samtlige av hans innlegg som er referert, viser han til at det er menneskebildet i vår tid som avstedkommer problemer på moralens område. Han sier her: "Vi må diskutere våre problemer i forbindelse med vår tids menneskeoppfatning."³⁵² Han sier videre at pornografien viser oss et usant menneskebilde,³⁵³ og at det nåværende menneskesyn er endimensjonalt i den forstand at kløften mellom mennesket som det er og mennesket slik det burde være, synes å ha mistet sin mening.³⁵⁴

Ut fra Brynildsens kritikk av det tøylesløse driftsliv og "den frie kjærlighet", kan man få inntrykk av at han hadde et seksualsyn på lik linje med Hallesby og andre puritanere, men dette er ikke tilfelle. Innledningsvis i essayet "Den kristne Eros" uttaler Brynildsen seg kritisk om hva han oppfattet som Hallesbys syn. Brynildsen mente at Hallesby

skrev i sin sedelære at det var alle kristne ektefolks plikt å bestrebe seg på å gjøre samleiet så lite nytelsesrikt som mulig, for å unngå å synde, altså for å unnsnippe Eros, som da i hallesbysk forstand uten tvil er syndig eftersom den tilstreber den dypeste glede av forholdet mellom kvinne og mann.³⁵⁵

Hvorvidt han har rett i sin karakteristikk av Hallesbys syn på seksualitet, er en vurderingssak, og skal ikke oppta oss her.³⁵⁶

I "Den bitre pille" fra 1967 retter Brynildsen kritikk mot kristne som mener at seksualitet kun skal ha en funksjon i forplantningens øyemed. Han sidestiller et slikt syn på seksualitet med et syn som hevder den frie utfoldelse av driftsliv ved at i begge tilfeller blir det *biologiske* ved mennesket seksualitetens eneste mål: Menneskets seksualitet blir redusert til den biologiske sfære. Dette kommer til uttrykk når han kritiserer pavens motstand mot befruktningshindrende midler. Et slikt syn innebærer etter Brynildsens mening at ekteskapets eneste hensikt er *avlen*: "Mennesket pålegges altså hva kjønnslivet angår å holde seg på det dyriske nivå hvor denne funksjon ikke er løst fra sin biologiske oppgave."³⁵⁷ Han mener at det pietistisk-moralistiske ideal at menneskets kjønnsliv kun skal tjene avlen, og ikke tillates noen annen funksjon enn dette, er et

³⁵¹ Brynildsen, "Den kristne Eros", 106.

³⁵² Heyerdahl (red.), *Etikken og vår tids krise*, 31.

³⁵³ Ibid., 42.

³⁵⁴ Ibid., 78. Børsand Heyerdahl, som har redigert boken, har sagt til undertegnede at uttalelsene som gjengis i referatene er godkjent av talerne selv, og at synspunktene derfor kan betraktes som autentiske/originalkilder.

³⁵⁵ Brynildsen, "Den kristne Eros", 93.

³⁵⁶ Hallesby fremstiller sitt syn på forholdet mellom mann og kvinne i *Den kristelige sedelære*, 229–265.

³⁵⁷ Brynildsen, "Den bitre pille", *Farmand*, nr. 17/1967, 16.

ideal hentet fra dyreriket.³⁵⁸ Videre legger han til en viss grad skylden for den utsvevende seksualismen på kirken. Følgende sitat er uthevet også i den opprinnelige teksten ("Den kristne Eros"):

*Fordi den kristne kirke helst ville beholde ånden alene, mens naturen burde bøye seg til døden, tok naturen tilsist ut sin rett og begynte å rase på egen hånd uten noen som helst forbindelse med den ånd som nu virkelig ble alene, men som skulle ha gjennomtrengt og gjennomlyst også den erotiske opplevelse.*³⁵⁹

Men først og fremst fører Brynildsen "tidens ekstreme seksualisme" tilbake til

det alminnelig rådende, stadig krassere materialistiske og ateistiske syn på livet og verden som igjen har sin opprinnelse i den mekanistisk-materialistiske tolkning av naturvitenskapen som for alvor satte inn med den franske opplysningstid, hvor vi da også møter den første og til denne dag største moderne seksualist, marki de Sade.³⁶⁰

Den materialistiske tolkning av naturvitenskapen er den skyldige part, også i dette tilfelle.

Brynildsen interesserte seg for Marquis de Sade (1740–1814) som *symptom* på en idéhistorisk utvikling, den naturalistiske. Marquis de Sade ble betraktet som abnorm, både av sin samtid og ettertid. Hans seksuelle sadisme – ordet er avledet fra hans navn – har blitt stemplet som ekstrem og sykelig, langt fra rådende tendenser i samfunnet. Men ifølge Brynildsen er de Sades sadisme ikke så utypisk som man vil ha det til, tvert imot. Hans sadisme er *symptomatisk* for den naturaliseringen av menneskesynet som har pågått fra Machiavellis tid og frem til den franske opplysningstid, og som er den rådende tendens i dag. Markiens sadisme er, ifølge Brynildsen, det naturalistiske menneskesyn trukket til sine ytterste konsekvenser.

Brynildsen skriver at Machiavelli benyttet en rent empirisk tilnærming til fenomenet menneske, og betraktet mennesket som et stykke ren natur. Fyrsten hadde lov til å bruke alle tenkelige midler for å oppnå sine mål, både vold, list og grusomhet. Brynildsen sier at de Sade lar den samme frihet gjelde for vanlige borgere. Mennesket skiller seg fra dyrene kun ved sin høye intelligens, og ettersom mennesket bare er et stykke natur, skal det kunne utføre de samme handlinger som utføres i naturen uten at det blir stilt til ansvar. Naturen er for de Sade den eneste herre, og etiske normer er levninger fra en forgangen, metafysisk orientert tid. I naturen drepes og pines det, og ifølge Brynildsen hevder de Sade at det er ganske naturlig for mennesket å føle vellyst når det også utøver grusomhet. Gjennom menneskets sadisme "speiler den store Natur seg i den lille".³⁶¹

³⁵⁸ Brynildsen, "Den kristne Eros", 96–97.

³⁵⁹ Ibid., 96.

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ Brynildsen, *Frihet og forpliktelse*, 247.

Essayet "Marquis de Sade – de forbudtes fyrste" ble første gang publisert i 1967, da porno var et brennaktuelt tema. Essayet ble trykt som en tredelt kronikk i *Morgenbladet*, med tittelen "Marquis de Sade og de moderne seksualprofeter".³⁶² "De moderne seksualprofeter", som Brynildsen sikter til, er blant andre helsedirektør Karl Evang. Brynildsen kaller ham "vår egen sex- og sunnhetsapostel".³⁶³ Brynildsens anliggende er at samtidens "seksualprofeter", som har et naturalistisk menneskesyn, ikke vil anerkjenne sitt slektskap med den ekstreme de Sade, men at i realiteten tar de utgangspunkt i det samme naturalistiske synet på mennesket. Forskjellen er bare de konsekvenser de Sade trekker. Han setter ingen grense for den seksuelle frihet – man kan leve ut sine lyster uten hensyn til andre. De moderne seksualprofeter taler frihet for lystene, men stiller seg avvisende til sadismen, da de mener at man ikke kan leve ut lyster som skader andre mennesker. Slik jeg forstår Brynildsen, mener han at ut fra et konsekvent naturalistisk menneskesyn, skulle ikke en slik grense finnes, for slike hensyn tas ikke i naturen. Marki de Sade er, i motsetning til dagens seksualprofeter, helt konsekvent, og trekker de ytterste konsekvenser av et naturalistisk menneskesyn. "De Sade hører ikke fortiden til, han er vår samtidige. Det som skiller ham fra de fleste, er ikke hans tanker om mennesket og dets stilling i naturen – de er nutidige – men de konsekvenser han trekker av dem."³⁶⁴ Brynildsen omtaler de Sade som "den ateistiske naturalismes modigste og mest konsekvente teoretiker".³⁶⁵

³⁶² Brynildsen, "Marquis de Sade og de moderne seksualprofeter", 3 deler, presentert i *Morgenbladet* henholdsvis 29.11, 30.11 og 1.12.1967. Også publisert i *Utvalgte essays* (1970) under tittelen "Marquis de Sade – de forbudtes fyrste" – dvs. denne nye tittelen ble gitt allerede da av Brynildsen selv, og er ikke en forandring som kom først i den posthumt utgitte *Frihet og forpliktelse* (1987).

³⁶³ Brynildsen, *Frihet og forpliktelse*, 249.

³⁶⁴ Ibid., 248.

³⁶⁵ Brynildsen, "Nissen og videnskapen", *Morgenposten*, 16.11.1961. For en mer utfyllende lesning av Brynildsens idéhistoriske plassering av de Sade, se Gunnar Magnus' intervju av Brynildsen i *Minervas Kvartalsskrift*: "Marquis de Sade: Nihilismens profet. 'De friggjorte folketanker har min aller dypeste forakt'. Aasmund Brynildsen intervjuet av Gunnar Magnus", *Minervas Kvartalsskrift*, nr. 3/1966, 306–314. I intervjuet sier Brynildsen at han er overbevist om at Nietzsche var påvirket av de Sade. Uttalelsen førte til reaksjon fra Nietzsche-forskeren Hans Erich Lampl. Brynildsen svarte Lampl med "Om Nietzsche og de Sade. Svar til Hans Erich Lampl fra Aasmund Brynildsen", i *Morgenbladet*, 14.11.1966, hvor han differensierer bemerkningen som falt i intervjuet. Her sier Brynildsen at de Sade og Nietzsche har til felles at de trekker konsekvensene av det nye virkelighetsbilde som den nye naturvitenskapen har gitt, sjel-løst og verdi-fremmed. Jeg må i denne sammenhengen tilføye at når det gjelder en så sentral representant for et naturalistisk menneskesyn som Nietzsche, kan det virke merkelig at jeg ikke behandler ham i dette kapitlet. Brynildsen nevner Nietzsche – han sier i det ovenfor nevnte intervju at "jeg meget tidlig i min ungdom ble voldsomt fengslet av Nietzsche. Han er på en måte den store seismograf i vår tids åndsliv, den første – ja etter de Sade da! – som nådeløst prøver å trekke konsekvensene av det verdensbilde og den tenkemåte som er dukket opp siden renessansen: den ateistisk-agnostiske tenkemåte". (Magnus, "Marquis de Sade: Nihilismens profet", *Minervas Kvartalsskrift*, nr. 3/1966, 306.) Men Brynildsen nevner Nietzsche bemerkelsesverdig sjelden i det han skriver, og på grunn av manglende empirisk materiale har jeg derfor ikke kunnet ta for meg Brynildsens kritikk av Nietzsches naturalistiske menneskesyn. Det mest utførlige Brynildsen skriver om Nietzsche er – så vidt jeg vet – den polemiske artikkelen som er et svar til Lampl. For øvrig er det Hans Erich Lampl som har skrevet artikkelen om Nietzsche i *Vestens tenkere*, bd. 2: *Fra Descartes til Nietzsche*, red. av Eriksen, 574–591.

Brynildsen rettet kritikk også mot *Kinsey-rapportene*, to avhandlinger om amerikaneres seksualvaner. Rapportene bidro til den seksuelle frigjøringen på 1960- og 70-tallet. Dr. Alfred C. Kinsey, amerikansk zoolog og seksualforsker, hadde i 1948 presentert en rapport om menns seksuelle atferd, basert på en storstilt spørreundersøkelse blant over 5000 amerikanske menn. I 1953 kom en tilsvarende rapport om kvinners seksuelle vaner.³⁶⁶ Hans bøker vakte stor oppsikt verden over, førte til vitenskapelig diskusjon og ble bestselgere flere steder. Kinsey fremla sine funn i statistikk form. Ifølge Brynildsen var disse rapportene konkrete uttrykk for konsekvensene av et naturalistisk menneskesyn. I polemikken med Nic. Stang om naturvitenskapen (se kapittel 2), uttaler Brynildsen at Kinsey-rapporten om menns seksualliv, er et opprør mot mennesket. Mennesket omtales her som en dyreart, og ”den frie oversanselige aktivitet” ved mennesket, som har frembrakt naturvitenskapen, oversees.³⁶⁷ Som tidligere nevnt: I polemikken med Torgersen i Portmann-debatten, nevner Brynildsen Dr. Kinseys bøker som eksempel på vitenskapelige verk som ”ikke bare beskriver mennesket utelukkende som et dyr, men som også tar bevisst sikte på å hjelpe det nærmere dette opphav igjen”.³⁶⁸ I en kronikk i *Morgenposten* tar han et oppgjør med Kinseys rapport om kvinnens seksuelle vaner og atferd.³⁶⁹ Slik han oppfatter Kinseys rapport, fremstiller Kinsey mennesket som et instinktdrevet pattedyr, vesentlig behersket av kjønnsdriften. Brynildsen hevder videre at ”det epokegjørende i Kinseys arbeide består i at han, med færre tilsløringer enn vi er vant til, gjør alvor av det materialistiske synspunkt: at mennesket er et dyr”, og at ”hele hans arbeide er gjennomsyret av den gode gammeldagse, dogmatiske materialisme som ikke er en og aldri noensinne har vært videnskap, men tvert imot en filosofisk spekulasjon”.³⁷⁰ Brynildsen siterer fra Kinseys innledning til rapporten, der det står at ”all adferd har en materiell opprinnelse”.³⁷¹ Til dette bemerker Brynildsen:

Kinsey motbeviser forøvrig sin påstand med ting han selv beretter. Han forteller f.eks. at der gis mennesker som er istand til å oppnå full orgasme uten noen som helst fysisk stimuli, hvilket jo vil si at mennesket er stand til å impulsere en fysiologisk prosess ut fra sin bevissthet.³⁷²

Brynildsen viser dessuten til en samling kritiske betraktninger om rapportene, utgitt på Dreyers Forlag – *Kinsey-rapportene i søkelyset*³⁷³ – og sier seg enig med dem som mener at denne

³⁶⁶ Norsk oversettelse: Alfred C. Kinsey (m.fl.), *Kinsey-rapporten. Kvinnene seksuelle vaner og adferd*, forord av Hans Jacob Ustvedt, J.W. Cappelens Forlag, Oslo 1954.

³⁶⁷ Brynildsen, ”Brev fra en kjetter til en ennu rett-troende”, *Vinduet*, nr. 9/1949, 685.

³⁶⁸ Brynildsen, ”Svar til professor Johan Torgersen”, *Morgenbladet*, 1.10.1956.

³⁶⁹ Brynildsen, ”Den siste glede”, *Morgenposten*, 11.7.1955.

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ Ibid.

³⁷² Ibid.

statistiske og deskriptive rapporten vil ha normative konsekvenser for amerikanernes seksualliv. Han mener at nettopp denne påvirkningsmuligheten fra trykksaker viser at menneskets seksualliv ikke er et pattedyrinstinkt.

Den norske utgaven av Kinseys rapport om kvinnens seksuelle vaner kom i 1954. Her hadde professor i medisin Hans Jacob Ustvedt skrevet et forord. Brynildsen viser til forordet, hvor Ustvedt sier at ”den svære variasjon” når det gjelder seksuelle vaner som Kinsey har brakt for dagen, virker ”sikkert til beroligelse for mange engstelige mennesker”. Brynildsen konkluderer ironisk med at det som har blitt sett på som ”abnormt” ikke lenger kan være det, for når flertallet gjør det (fordi flertallet har ”rett” og avgjør hva som er ”sannhet”), så kan det ikke være noe galt med disse vanene. Brynildsen sier at mennesket skiller seg fra dyrene ved at det bevisst kan endre sin atferd og ”ta sikte på et mål som bare eksisterer for og ved mennesket”.³⁷⁴ Mennesket er ikke slave av sin kjønnsdrift; det har mulighet til å foreta valg og se bort fra de naturbundne driftene, til forskjell fra dyrenes instinktdrevne tilværelse. Han skriver:

Sannheten er – ikke at menneskene er pattedyr, men at Kinsey og hans meningsfeller gjerne vil gjøre dem til det ved å bryte ned hva det ennå måtte eksistere av religiøse, moralske og estetiske ”fordommer”. ”Den objektive videnskap” tjener her i virkeligheten som skalkeskjul for en meget bestemt vilje med mennesket. Det er ikke viljen til å *erkjenne* menneskevesenet som innerst inne er det virkende i Kinseys arbeide, men viljen til å *forandre* det i en ganske bestemt retning, etter et ganske bestemt ideal – det grovt materialistiske idealbilde av den ”fri og uhemmede” livsnyder.³⁷⁵

Det er den samme ”vilje med mennesket”, slik Brynildsen her uttrykker det, som han finner bak evolusjonslærens såkalte ”objektive videnskap”, når han argumenterer i Portmann-debatten – viljen til å forandre menneskets syn på seg selv: ”Evolusjonismen er ikke en videnskap, den er en filosofi som ved hjelp av videnskapelig samlede data, tydet ut fra et forut inntatt syn på mennesket, arbeider på å omforme dette menneskes forestillingsverden og dets tanker om sitt eget vesens art.”³⁷⁶ Brynildsen gjengir slik det Ustvedt hadde skrevet i forordet til rapporten: ”Viden om de faktiske forhold er et ledd i arbeidet for å frigjøre mennesket.”³⁷⁷ Til dette etterlyser Brynildsen hvilken frigjøring det var snakk om, og han antar at det dreier seg om frigjøring fra ”’de moralske fordommer’ mot den fri utfoldelse av pattedyrinstinktet”.³⁷⁸ Han

³⁷³ *Kinsey-rapportene i søkelyset*, Dreyers Forlag, Oslo [1954]. For øvrig ble det utgitt en bok på Dreyer i 1948 med tittelen *Omkring Kinsey-rapporten. Sannheten om mannens seksualliv*, overs. av A. G. Braarvig og Paal Brekke, Dreyers Forlag, Oslo [1948] (Org. tittel: *About the Kinsey-report*), hvor den norske oversettelsen har bidrag av blant andre Trygve Braatøy (se Brynildsens kritikk av Braatøys essaysamling *Kjærlighet og åndsliv* i forrige delkapittel). Braatøys innlegg bærer tittelen ”Seksualitet og sannhet” (51–69).

³⁷⁴ Brynildsen, ”Den siste glede”, *Morgenposten*, 11.7.1955.

³⁷⁵ Ibid.

³⁷⁶ Brynildsen, ”I dyrets bilde”, *Morgenbladet*, 25.9.1956.

³⁷⁷ Brynildsen, ”Den siste glede”, *Morgenposten*, 11.7.1955.

³⁷⁸ Ibid.

mener at synet på frihet har endret seg fra det man engang hadde i europeisk kultur, og at den nye frihet er en frihet til underkastelse. Brynildsen hevder med uthevet skrift at i Kinsey-rapporten er det ”ikke mennesket som skal frigjøres, men pattedyret”. Han mener dessuten at Kinseys menneskebilde er ”en romantisk forfalskning av menneskets natur”. Videre:

En saklig iakttagelse av mennesket, slik det fremtrer i den historie vi kan overskue, sier oss at det er uløselig knyttet til visse etiske, religiøse og intellektuelle behov, og at bestrebelsene for å tilfredsstille disse behov, alltid bringer personlighetskjernen i et visst spenningsforhold til driftslivet. Å ville eliminere dette spenningsforhold er å ville eliminere den menneskelige kultur. Men uten tvil er der svære krefter i tiden som nettopp vil *det*, hva enten de som tjener disse krefter er seg det bevisst eller ikke.³⁷⁹

Det er Brynildsens helhetssyn som kommer til uttrykk når han kritiserer Kinsey for bare å fokusere på én side ved mennesket, altså menneskets seksuelle atferd, og dermed ser bort fra mennesket i dets totalitet. Denne kritikken er forbundet med Brynildsens syn på naturvitenskapen og dens metoder. Han kritiserer naturvitenskapen for å studere bare en del av menneskets virkelighet. Slik avslutter han kronikken ”Den siste glede”:

Vi har jo forlenget vennet oss til å se Eros lagt på disseksjonsbordet og behandlet som et annet lik av menn med kniver og skjemaer. Under all denne skjærende ”videnskapelighet” forsvinner naturligvis det som engang kaltes kjærlighetsliv – dette er nå et ord som bare brukes på tredjerangs ”opplysningsbøker” som spekulerer i de mer folkelige behov. Mellom Kinseys rubrikker og kolonner blir ordet ”kjærlighet” en fjern og uvirkelig drøm – det alltid uoppnåelige mål i et mareritt av anatomi: du jager frem for å gripe det lysende, frelsende hjerte – forgjeves, for du er jo intet annet enn en jagende underkropp! Men den som er kommet gjennom det store firebinds marerittet, vil se på mangt og meget med øyne som er rike av takknemlighet over at menneskets virkelighet med dens skam og dens renhet, dens angst og lyst, er så uendelig meget større enn den Alfred C. Kinsey i sin falske videnskapelighet tror han har grepet.³⁸⁰

Brynildsens kritikk av ”det moderne seksualevangelium” kom også til uttrykk i en kronikk han skrev i forbindelse med Mykle-saken. Agnar Mykles roman *Sangen om den røde rubin* medførte en voldsom mediedebatt høsten 1956. Årsaken var romanens eksplisitte skildringer av den seksuelt frigjorte Ask Burlefots meritter. Bøkene om Ask Burlefot (først *Lasso rundt fru Luna*, deretter den påfølgende *Sangen om den røde rubin*) ble oppfattet som en hyllest til den frie kjærlighet, og hovedpersonen som en som ”oppfattar det seksuelle som reint fysisk, mest som ein idrettsprestasjon”.³⁸¹ I mars 1957 ble Mykle og forlagsdirektøren i Gyldendal – Harald Grieg – anmeldt av påtalemyndighetene for brudd på straffelovens paragraf 211, som forbød utgivelse av trykksaker med utuktig innhold. *Sangen om den røde rubin* ble begjært inndratt på grunn av dens ”ytterst detaljerte skildringer av erotiske opplevelser”.³⁸² Det var da 70

³⁷⁹ Ibid.

³⁸⁰ Ibid.

³⁸¹ Fidjestøl (m.fl.), *Norsk litteratur i tusen år. Teksthistoriske linjer*, Cappelen akademiske forlag, 2. utg., Oslo 1996, 573.

³⁸² Annæus Schjødt jr. (red), *Saken om den røde rubin. En hvitbok*, Gyldendal norsk forlag, Oslo 1958, 8.

år siden norske påtalemyndigheter sist gang hadde krevd et litterært verk dømt utuktig.³⁸³ Saken mot Mykle kom opp i Oslo byrett i september 1957. Byretten frifant Mykle og forlagsdirektør Grieg, men ”Rubinen” ble stemplet som utuktig og krevd beslaglagt. Fra landets bokhandlere inndro politiet alle gjenværende eksemplarer av romanen – de få eksemplarene som var igjen, ettersom romanen hadde blitt en formidabel salgssuksess. I mai året etter opphevet imidlertid Høyesterett beslagleggingen. Høyesterett slo fast at ”Rubinen” *ikke* overskred grensen for hva som var utuktig.³⁸⁴

Begge forfatterforeningene³⁸⁵ var imot sensuren av ”Rubinen”, og deres formenn hadde talt mot aktor i saken, riksadvokat Andreas Aulie, til fordel for Mykle, og krevd ytringsfrihet på forfatterens vegne. I denne forbindelsen skriver Brynildsen innlegget ”Om ånds- og kjønnsfrihet”, datert august 1957.³⁸⁶ Her sier han at forfatterforeningenes formenn har forvekslet kjønnsdrift med åndsfrihet, for: ”Det er jo ikke ånden som ligger Mykle på hjertet, men kjønnet.”³⁸⁷ Mykle oppfattet seg selv om en opprører mot puritanisme og seksualfiendtlige holdninger.³⁸⁸ Brynildsen innrømmer at Mykle riktignok er en opprører, men det er en opprører mot åndslivet. Mykle er en forkjemper for frigjøringen av menneskets kjønn, og ikke av menneskets åndsliv. ”Hva skulle kjønnet og det Mykle kaller ’kjærligheten’ – det vil si sanseligheten – frigjøres fra, om ikke fra ånden og dens etiske krav?”³⁸⁹ Med en slik forakt som Mykle viser overfor etikken, hevder Brynildsen, blir tyngdepunktet i det menneskelige flyttet fra det intellektuelle og etiske, over i det emosjonelle og vegetative. Hvis den tendensen Mykle står for, skulle vinne frem i samfunnet, ”ville begrepet åndsfrihet snart miste sin mening og aktualitet”.³⁹⁰ Til slutt kommenterer Brynildsen dem som roper så høyt på ”åndsfrihet”, og samtidig bekjenner seg til en materialistisk oppfatning. De fornekte eksistensen av noe slikt som ånd, og bruker begrepet ånd bare i denne ene sammenhengen. Resultatet er en radikal forfalskning av begrepene ”ånd” og ”frihet”; man får inntrykk av at ordet ”ånd” i deres munn betyr det stikk motsatte av hva det engang betydde i europeisk kultur, at ”ånd” er

et sekkeord som rommer all menneskelig selvishet, alt menneskelig begjær, alle drifter og behov, kort sagt alt hva mennesket i et materialistisk virkelighetsbilde kan tenkes å ytre av vilje. Åndsfrihet betyr da intet

³⁸³ Hans Jægers *Fra Kristiania-Bohêmen* (1885) og Christian Kroghs *Albertine* (1886) ble begge beslaglagt.

³⁸⁴ Anders Heger, ”*Men landet er Norge...*”. *Prosessene mot Agnar Mykle, 1956–58*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1985, 130–132, 154–157.

³⁸⁵ Om bakgrunnen for Forfatterforeningen av 1952, se omtalen av samnorsk-striden under delkapitlet ”Mennesket lever av brød, men ikke av brød alene: Kritikk av Arbeiderpartistatens materialistiske verdier”.

³⁸⁶ Brynildsen, ”Om ånds- og kjønnsfrihet”, *Morgenposten*, 8.8.1957.

³⁸⁷ Ibid.

³⁸⁸ Ustvedt, *Velstand – og nye farer*, 451.

³⁸⁹ Brynildsen, ”Om ånds- og kjønnsfrihet”, *Morgenposten*, 8.8.1957.

³⁹⁰ Ibid.

annet enn ytringsfrihet for alt menneskelig. Og da mennesket nå er blitt sin egen herre og sin egen gud og med stor tilfredsstillelse definerer seg selv som dyr, så er alt – like ”menneskelig” og like berettiget til å utfolde seg. [...] Likeledes forlanger man åndsfrihet for folk som målbevisst arbeider på å befri menneskene for bevisstheten om åndelige verdier, berøve ordet frihet dets mening – og få innført det man før kalte underkastelse under driftslivet som den nye frihet.³⁹¹

Brynildsen stiller seg uforstående til det nye frihetsbegrepet og den seksuelle frigjøringen som fant sted på 1960-tallet. Hans oppfatning av betegnelsen ”ånd” er bokstavelig, og ikke metaforisk. For Brynildsen er ”ånd” ikke bare en metafor for den menneskelige psykes kulturelle produksjon; ånd er en faktisk realitet.

Vi har sett at ifølge Brynildsen har bevisstheten en styrende funksjon i evolusjonsprosessen. Bevisstheten er dessuten det aspektet ved mennesket som skiller mennesket fra dyrene. Mennesket blir ved hjelp av bevisstheten i stand til å beherske sine biologiske drifter. For Brynildsen er en del av bevisstheten *uavhengig* av menneskets fysiologi. Hans spiritualistiske grunnsyn kommer også til syne i samtidens moral- og seksualdebatt, hvor han kritiserer det han kaller naturalistiske forståelser av mennesket. Brynildsen selv begrunner etikken ut fra et spiritualistisk grunnsyn. Han mener at et naturalistisk menneskesyn, dratt til sine ytterste konsekvenser, ikke rommer grunnlag for en etikk. Hans kritikk av naturalistiske og materialistiske oppfatninger om mennesket, kommer også til uttrykk i hans kritikk av materialistiske ideologier, som er tema for neste kapittel.

³⁹¹ Ibid.

Kapittel 4: Kritikk av politiske ideologier og materialistisk politikk

Brynildsens tidskritikk ga seg utslag i hans bedømmelse av politiske ideologier³⁹² og den politiske virkeligheten i etterkrigstidens Norge. Selv var han ikke partipolitisk aktiv, og han omtalte partipolitikk i negative ordelag.³⁹³ Forlagssjef Barthold A. Buthenschøn uttalte i minneordet til Brynildsen: ”Politisk skjelte han hverken til høyre eller venstre. Det dagsaktuelle ble plassert i perspektiv som i sin forlengelse rakk langt hinsides partigjerdene.”³⁹⁴ Likevel ble han ofte regnet som politisk konservativ, og reaksjonær.³⁹⁵ Grunnen til dette er at han reagerte mot ”tiden” og representerte et forsvar for tradisjonelle moralnormer. En korrekt presisering av Brynildsens konservatisme, vil være å si at han var *verdikonserverativ*, og ikke partipolitisk konservativ.³⁹⁶ ”Verdikonserverativ” er en betegnelse som gjerne brukes for å markere distanse til politisk konservatisme som er tilknyttet kapitalens interesser og næringsliberalisme.³⁹⁷

Fordi Brynildsen hevet seg over tradisjonelle partipolitiske skillelinjer, var han vanskelig å plassere i bås. Odd Eidem viser til avisartikkelen ”Åpent brev til den konservative presse”, som Brynildsen skrev i 1948 – en artikkel jeg for øvrig vil komme tilbake til. Ifølge Eidem viser denne artikkelen hvorfor Brynildsen ikke ble akseptert av mange: ”blant ’radikale’ betraktes han som reaksjonær. Blant ’konservative’ er han en ubehagelig umulius”.³⁹⁸ Sikkert er det, som Oddvar Granly har sagt, at Brynildsen fokuserte på indre verdier og dermed dannet en kjærkommen motvekt i en tid som var opptatt av penger og politikk.³⁹⁹

Brynildsen skrev i konservative tidsskrifter som det økonomisk-liberalistiske *Farmand*, dessuten i *Morgenposten* og *Morgenbladet*. Sistnevnte var på den tiden et konservativt organ, og talerør for både kristenhumanisme og kulturkonservatisme. Ettersom Brynildsen i tillegg gikk

³⁹² Jeg bruker begrepet ”ideologi” i betydningen helhetlig og idealistisk tankesystem innen det politiske liv. I kommunismen og nazismens tilfeller innebærer ideologien også en bestemt verdensanskuelse.

³⁹³ Se for eksempel Brynildsen, ”Kommentar”, *Spektrum*, nr. 2/1953, 142–144, hvor Brynildsen blant annet taler til fordel for avskaffelse av partisystemet i kommunepolitikken.

³⁹⁴ Barthold A. Butenschøn i *Ord om Aasmund Brynildsen til hans minnes*, 36. (Buthenschøns minneord ble første gang publisert i *Aftenposten*, 26.6.1974.)

³⁹⁵ Olav H. Hauge roser Brynildsen som kritiker, men legger til at Brynildsen (og Alf Larsen) ”vert rekna for raringar og konservative, som det ikkje er verdt å bry seg um”. (Olav H. Hauge, *Dagbok 1924–1994*, bd. 2, Det Norske Samlaget, Oslo 2000, 205.)

³⁹⁶ Karin Brynildsen understrekte at Aasmund Brynildsen var *verdikonserverativ*, og ikke konservativ partipolitisk sett.

³⁹⁷ Se for eksempel Jan-Erik Hansen, ”De verdikonserverative og tidens utfordring”, *Ergo*, nr. 2/1974, 95–96. I denne artikkelen omtales også Brynildsen.

³⁹⁸ Eidem, ”Med slipset bak på ryggen”, *Verdens Gang*, 6.12.1960.

³⁹⁹ Oddvar Granly, ”Aasmund Brynildsen-seminar i Tønsberg”, *Libra*, nr. 3–4/1993, 161.

sterkt ut mot Arbeiderpartiets grunnsyn og politikk, er det derfor ikke til å undres over at han ble oppfattet som partipolitisk konservativ.

Vi skal se at Brynildsen knyttet både kommunismen og nazismen til den europeiske ateisme og materialistiske filosofi, slik den utviklet seg i moderne tid, som en konsekvens av det han kalte ”naturvidenskapens tragiske skjebne i Europa”⁴⁰⁰ – det vil si den materialistiske tolkningen av naturvitenskapen. Under hans kritikk av materialistiske ideologier, føyer seg også kritikk av det han anså som Arbeiderpartistatens materialistiske verdigrunnlag.

Kommunismen: En konsekvens av europeisk ateisme, rasjonalisme og materialisme

Brynildsens kritikk av kommunismen finnes først og fremst i essayene ”Rusland – Europas billede”⁴⁰¹ og ”Den russiske profeti”. Begge ble publisert i *Spektrum* på begynnelsen av 1950-tallet, mens Stalin, som døde i 1953, fortsatt satt med makten, og den kalde krigen var i sin begynnelse. Disse to essayene, hvor Brynildsen foretar koblinger mellom kommunismen i Russland og den europeiske ateismen og materialismen, vil danne hovedfokuset i dette delkapitlet. Han kritiserte marxistiske ideer også i en norsk kontekst, i og med at han til stadighet minner om Arbeiderpartiets marxistiske fortid. Fordi denne kritikken er tilknyttet Arbeiderpartiet, vil jeg komme inn på den i delkapitlet som omhandler hans kritikk av Arbeiderpartistatens materialistiske verdigrunnlag.

Før vi ser på Brynildsens kritikk av kommunismen, er det nødvendig med et historisk bakteppe som tydeliggjør denne kritikken: Etter den russiske revolusjon i 1917 og opprettelsen av Sovjetunionen – verdens første arbeiderrepublikk – fant det sted en radikaliserings av den norske arbeiderbevegelsen, og Det norske Arbeiderparti (DNA) ble medlem av Den kommunistiske internasjonale – Komintern. I 1923 brøt imidlertid Arbeiderpartiet kontakten med Komintern og Sovjetunionen. Bruddet medførte at den mest radikale fløyen av DNA skilte seg fra moderpartiet

⁴⁰⁰ Brynildsen, *Det nye hjerte*, 80. Formuleringen her (i essayet ”Sovjet – Europas billede”) er noe annerledes enn i originalartikkelen (1951), hvor uttrykksformen er mer dempet; der lyder det som følger: ”naturvidenskapens utvikling i Europa”. (Brynildsen, ”Rusland – Europas billede”, *Spektrum*, nr. 5/1950, 302.) Dette tjener som eksempel på at selv om Brynildsen har publisert samme essay flere ganger, kan det være gjort små justeringer i de ulike utgivelsene.

⁴⁰¹ I originalartikkelen fra 1951 står det vitterlig ”Rusland” med kun én s, et eksempel på Brynildsens meget konservative riksmål. Essayet er også gjengitt i *Det nye hjerte og andre essays*, under tittelen ”Sovjet – Europas billede” – her med en betraktelig mer moderat språkføring. Viktor Roddvik har samlet mange av Brynildsens artikler og essays om russisk kultur i boken *Russland – Europas bilde*, utgitt i 1994. Dessuten har Peter Normann Waage skrevet en artikkel om Brynildsens forhold til Russland: ”Aasmund Brynildsen og Russland”, *Libra*, nr. 3–4/1993, 163–173. Ifølge Roddvik er Waages artikkel til dels en forvrengning av Brynildsens anliggende, jf. Roddvik, *Lyset fra Tabor*, 33.

samme år og dannet Norges Kommunistiske Parti (NKP), ettersom de ønsket å bevare båndene til Sovjet og den internasjonale sosialismen.

I mellomkrigstiden stod marxistisk radikalisme sterkt i miljøet rundt både studentorganisasjonen og tidsskriftet *Mot Dag* (1921–1936), ledet av Erling Falk. Organisasjonens tilhengere, som ble kalt ”motdagister”, deltok aktivt i mellomkrigstidens kulturdebatt. En rekke fremtredende intellektuelle var motdagister, deriblant Sigurd Hoel, Arnulf Øverland og Helge Krog. Også Aksel Sandemose var med i miljøet, men uten å være medlem.⁴⁰² Felles for disse venstreradikale forfatterne var at de brøt med Moskva-kommunismen etter at Stalins forfølgelser og henrettelse av millioner russere ble kjent her i vest.⁴⁰³ Stalins utrenskninger av opposisjonelle og såkalte kontrarevolusjonære toppet seg med Moskva-prosessene i 1936–1938, da også tidligere bolsjevikledere fra 1920-tallet ble henrettet. I motsetning til de ovenfor nevnte forfatterne som brøt med Moskva-kommunismen, ble Nordahl Grieg stående på Moskvas side.⁴⁰⁴ Han lanserte for øvrig det kommunistiske kulturtidsskriftet *Veien frem* i 1936, samme år som *Mot Dag* gikk inn. Men *Veien frem* fikk på ingen måte den innflytelsen som *Mot Dag* hadde hatt.⁴⁰⁵

Under krigen økte oppslutningen om kommunistpartiet. Sommeren 1945 var det dessuten forhandlinger om hvorvidt NKP skulle slås sammen med moderpartiet.⁴⁰⁶ Nazismen som felles fiende hadde dannet fellesskapsfølelse mellom ”gode nordmenn”, kommunistene innbefattet. Ifølge Hans Fredrik Dahl var det som om Hitlers krig mot Sovjet hadde medført at Stalins ugjerninger ble tilgitt.⁴⁰⁷ Støtten til kommunistpartiet holdt seg vedvarende de første etterkrigsårene, frem til valget i 1949. Utviklingen etter krigen, med den påfølgende isfronten mellom Østblokken og Vestblokken, kald krig og våpenkappløp, medførte redsel for ”den røde fare” fra øst. Den såkalte ”vestvendingen” i norsk utenrikspolitikk innebar at Norge ble medlem av NATO i 1949, og Norges bånd til USA ble stryket. I 1947 hadde et eget overvåkningsorgan blitt opprettet i politiet for å holde øye med kommunistisk virksomhet, og norske kommunisters kontakt med Sovjetunionen ble nøye observert. Kommunistene ble ansett som potensielle landsforrædere, som satte lojaliteten til Sovjet høyere enn hensynet til norsk selvstendighet.⁴⁰⁸ I

⁴⁰² Angående Sandemose, se *Norsk biografisk leksikon*, bd. 8, 31–32.

⁴⁰³ Antallet henrettede er omstridt, jf. Åsmund Egge, *Fra Aleksander II til Boris Jeltsin. Russlands og Sovjetunionens moderne historie*, Universitetsforlaget, Oslo 1993, 184. Egge opplyser her at 1,3 millioner mennesker ble i 1937–1938 dømt for kontrarevolusjonær virksomhet, hvorav ca. 680.000 ble henrettet.

⁴⁰⁴ Dahl, *De store ideologienes tid*, 255–256.

⁴⁰⁵ Ibid., 172.

⁴⁰⁶ Even Lange, *Samling om felles mål. 1935–1970*, Oslo 1998, 148.

⁴⁰⁷ Dahl, *De store ideologienes tid*, 315.

⁴⁰⁸ Om antikommunisme og overvåkning, se Lange, *Samling om felles mål*, 148–150.

februar–mars 1948 gjorde kommunistene statskupp i Tsjekkoslovakia, og frykten for sovjetisk ekspansjon medførte økt antikommunisme i opinionen i Norge. Statsminister Einar Gerhardsen kommenterte kuppet i den såkalte Kråkerøytalen, hvor han uttalte at den viktigste oppgaven for å bevare Norges selvstendighet, demokrati og rettssikkerhet, var å begrense kommunistenes innflytelse.⁴⁰⁹ Kråkerøytalen medførte en intensivering av forsøkene på å begrense kommunistenes innflytelse. Koreakrigen brøt ut i juni 1950, og frykt for krig og kommunisme ble ytterligere intensivert.⁴¹⁰

Da Brynildsen skrev ”Rusland – Europas billede” og ”Den russiske profeti”, i henholdsvis 1950 og 1951, var frykten for Sovjet og kommunismen derfor formidabel. Han sier at den vanlige oppfatningen blant Europas borgerskap var at barbariet som brøt frem med den russiske revolusjon, var av asiatisk avstamning – noe fremmed, fjernt fra vår europeiske kultur. Brynildsen er ikke blind for at visse trekk ved den russiske folkekarakter, samt historiske forutsetninger, bidro til barbariet. Likevel er det ifølge ham Europas *eget* tankegods – den europeiske ateisme, rasjonalisme og materialisme – som vi i Russland får se de ytterste konsekvenser av når de omsettes i praksis. De demoner som bryter frem i Russland, huser Europa selv i sitt indre.⁴¹¹ Europa stilte med de ateistiske ideene, mens Russland satte dem ut i live. Det kommunistiske Sovjet blir dermed et speil som holdes opp for oss i Europa – derav tittelen ”Rusland – Europas billede” – slik at vi får se konsekvensene av våre egne, materialistiske ideer. I en tid da Vestens redsel for kommunismen var økende, setter Brynildsen sitt håp til at européeren skal erkjenne at det er hans *egne* ideer som fører til kommunisme. Brynildsen hevder at en krig mot Sovjet ”vil for Europa være en eneste verdenshistorisk ørkesløshet, hvis europeeren ikke i tide erkjenner hvad det er som fører til kommunisme, det vil si: hvis han ikke i tide erkjenner sig selv.”⁴¹²

Brynildsen legger vekt på at den russiske kulturen opprinnelig ikke var ateistisk, men dypt religiøs. Den gresk-ortodokse kristendom og mystikk levde videre i Russland og fikk godt fotfeste i den russiske folkesjelen. Dette var en kristendomsform som på mange måter skilte seg fra den romersk-katolske kultur i vest. Den katolske kirke bar videre arven fra den sterkt rasjonalistiske, romerske kulturen, med dens ”overbetoning av den rent logiske forstand, av den regnemesteraktige fornuft”.⁴¹³ Det russiske folk hadde blitt spart for rasjonalismen og

⁴⁰⁹ Hansen (red.), *Norsk tro og tanke*, bd. 3, 246–248.

⁴¹⁰ Dahl, *De store ideologienes tid*, 393.

⁴¹¹ Brynildsen, ”Rusland – Europas billede”, *Spektrum*, nr. 5/1950, 303.

⁴¹² Ibid., 297.

⁴¹³ Ibid., 300.

materialismen som rådet i Vesten fra moderne tid av. Russland ble av russerne selv derfor sett på som ”hellig” i en helt annen grad enn Vest-Europa, og begrepet ”Det hellige Russland” ble skapt ut fra denne forestillingen.⁴¹⁴

I essayet ”Den russiske profeti” sier Brynildsen at Fjodor Dostojevskij og andre russiske diktere og tenkere i det 19. århundre profeterte, da de så at det i det gudløse Europa – en ”maurtue uten kirke og uten Kristus” som Dostojevskij kalte det⁴¹⁵ – skulle reise seg en horde av proletarer som kastet alle gamle verdier over bord og tilintetgjorde det gamle. De russiske dikterne trodde imidlertid at dette scenario ville utspille seg i Europa og ikke i Russland, ettersom det russiske folks dype religiøsitet ville danne en motvekt, slik at Russlands grenser ville holde stand mot denne flodbølgen. Lyrikeren Tjuttsev mente at en kommunistisk revolusjon var utenkelig i Russland, ikke av politiske, men av religiøse grunner, ettersom revolusjonen først og fremst er en antikristelig bevegelse. Forfatteren Konstantin Leontjev kom med hva Brynildsen kaller ”den store russiske profeti i det 19. århundre”, da Leontjev etter hvert innså at dette gudløse scenario ikke skulle utspille seg i Vesten, men i Russland: Dersom ikke Russland ble i stand til å løse de sosiale problemene uten å ty til den ateistiske sosialisme og dens utopier, ville det russiske folk med sin elementære religiøse opplevelsessevne, klarere enn noen fremsette ateismens konsekvenser for Europa. Russland ville da virkeliggjøre Antikrists idé for verden. Denne virkeliggjørelsen hadde imidlertid en funksjon, for som Brynildsen understreker: ”*Kun ved å virkeliggjøre denne idé [Antikrists] kan mennesket helt ut erkjenne den og derved overvinde den og frigjøre seg fra den.*”⁴¹⁶ Antikrists skikkelse kom også til syne i bøker av Vladimir Solovjov og Dostojevskij, selv om de ikke lot Antikrist opptre i Russland. Brynildsen mener at Antikrists store betydning i russisk åndsliv på slutten av 1800-tallet skyldes at de russiske tenkerne hadde et personlig forhold til Kristus. Dessuten

fordi de ut fra sin kristne grundopplevelse erkjente innebyrden av det moderne Europas ”ledende” idéer langt, langt tidligere enn noen europeer. De gjennomskuet ikke bare alle materialismens og agnostisismens umenneskelige, antikristne konsekvenser; de så også at den kommende revolusjon ikke var en materialistisk revolusjon, men en sjelelig og åndelig – at ”løsningen av de sosiale problemer” benyttes som påskudd for oppnåelsen av ganske andre mål. De innså derfor også betydningen av at de sosiale problemer fant en sann løsning, da de nettopp bød den beste angel for de ateistiske menneskefiskere. Men de visste at disse problemer overhodet ikke kunde løses ut fra materialistiske teorier.⁴¹⁷

⁴¹⁴ Roddvik gjør rede for ”Det hellige Russland” i *Lyset fra Tabor*. Se dessuten Jahn Otto Johansen, *Det ”hellige” Russland. Et essay om religion og nasjonalisme i øst*, Aschehoug, Oslo 1995.

⁴¹⁵ Brynildsen, ”Den russiske profeti”, *Spektrum*, nr. 2/1951, 97–98.

⁴¹⁶ Ibid., 102.

⁴¹⁷ Ibid., 100.

”Antimetafysikken er også en metafysikk”,⁴¹⁸ skriver Brynildsen. Han hevder at bolsjevikenes revolusjon var vel så mye en ideologisk og metafysisk revolusjon som en sosial, med den konsekvens at ”i det dypest religiøse av alle nyere kulturfolk er den europeiske ateisme blitt statsreligion”.⁴¹⁹ Det russiske folk ble ”drevet inn i et verdensbillede, hvis ånd var den absolutte motsetning til alt som nogensinde hadde ytret sig av tanke og følelse i russisk kulturliv”.⁴²⁰ Brynildsen unnlater ikke å kalle kommunismen en satanisert religion, og trekker paralleller mellom kristendommens tusenårsrike og sosialismens gudløse lykkerike på jord, ”det ideale materielle verdenssamfunn hvor alle nyder den størst mulige lykke” – ”den uomgjengelige konsekvens av en bevissthetsutvikling som tar sikte på å fjerne fra menneskesinnet enhver forestilling som kunne rette dets energi mot oversanselige livsmål og henger altså nøye sammen med naturvidenskapens tragiske skjebne i Europa”.⁴²¹ Brynildsen kaller kommunismen

den irreligiøse frelseslære, den sataniserte religion som blir resultatet for enhver som tenker den europeiske rasjonalisme til ende. Da det russiske folk med ild og jern og moderne teknik var drevet inn i dette verdensbillede rettedes dets elementære religiøse krefter sig snart mot det nye: mot staten og dens ledelse, mot læren om lykken. Det valfarter nu til sin egen bøddels balsamerte lik, til den europeiske mumie i Kreml.⁴²²

Det russiske folks ”bøddel”, den ”europeiske mumie”, er Lenin. Brynildsen kaller bolsjevikenes revolusjon en åndelig voldtekt av det russiske folk, og han trekker frem Lenins rolle i denne sammenhengen: Med Lenin ble vest-europeisk ateisme og materialisme påtvunget det russiske folk. Frem til 1917 hadde Lenin oppholdt seg en rekke år i Europa, og det var europeisk filosofi som hadde inspirert hans tenkning og politikk. Hans åndelige hjemland var Tyskland – Hegel og Marx’ land. Brynildsen ser på Lenins hjemreise fra Sveits til Russland i 1917 som sterkt symbolladet. Lenin ble hjulpet hjem av tyskerne, som sendte ham i en plombert salongvogn til den russiske grensen. Brynildsen sier det er uvisst i hvilken retning utviklingen i Russland hadde gått dersom Lenin ikke hadde vendt tilbake i rette tid. Da Lenin kom tilbake til Russland, hadde Februarrevolusjonen allerede avskaffet tsarveldet. Brynildsen fremhever at bolsjevikene bare var ett av flere revolusjonære partier, og at selv ved valget i november 1917 fikk bolsjevikene bare en fjerdedel av stemmene. Bolsjevikene var i mindretall ”inntil de selv hadde sørget for å gjøre den slags begreper betydningsløse”, og de vant etter harde kamper med andre og større revolusjonære partier. Lenins seier var desto mer skjebnesvanger ettersom den var en seier for ”den mest

⁴¹⁸ Brynildsen, ”Rusland – Europas billede”, *Spektrum*, nr. 5/1950, 299.

⁴¹⁹ Ibid.

⁴²⁰ Ibid.

⁴²¹ Brynildsen, *Det nye hjerte*, 80.

⁴²² Brynildsen, ”Rusland – Europas billede”, *Spektrum*, nr. 5/1950, 303.

extreme og konsekvente *europaiske* impuls mellom de russiske revolusjonære”. Derfor kan Brynildsen si: ”Lenin seiret ikke over den russiske tsar, men over det russiske folk.”⁴²³

Da Lenin kom hjem kom han ikke som noen typisk russer, men som den europeiske, vitenskapelig skolerte tenker. Han tilhørte en politisk og filosofisk retning (marxismen) som på det nøieste henger sammen med naturvitenskapens utvikling i Europa og som i fullt alvor hevder at dens politiske idéer er vitenskapelig fundert. Han var ekstrem rasjonalist og følgelig ekstrem materialist og ateist. Han representerte med andre ord alt det som den spesielt *russisk* orienterte tenkning fryktet og hatet mest av alt. En verre åndelig voldtekt, en grundigere sjelelig pervertering av et folk enn den hans seier innebar kan ikke tenkes.⁴²⁴

I polemikken med Nic. Stang om naturvitenskapen (jf. kapittel 2) omtaler Brynildsen også Russlands forhold til kommunismen og Lenins rolle. Her forsvarer Brynildsen mystikken i opposisjon til europeisk rasjonalisme:

Det forholder sig heller ikke således at den halv- og helreligiøse kommunistiske reaksjon blev undfanget i det mystiske og sørgelig uoplyste russiske folkedyp. Tvertimot! Den er tendt i dette dunkle dyp av en mann der som politisk tenker var en typisk europeisk rasjonalist og materialist, en høit oplyst mann som jo var inspirert av det første forsøk på å gjøre politikken til en naturvitenskap![...]

Den betegner den ytterste konsekvens av den amoralske fullkomment dennesidige naturvitenskapelige verdensbetraktning: målet er å skape det fullkomne samfund her på jorden, nogen annen virkelighet eksisterer jo ikke, og da det enkelte menneske altså ikke har nogen åndelig verdi i sig selv, kan det uten betenkning ofres for dette mål som er den eneste objektive verdi. Den konsekvente materialisme er absurd og forvandler sig naturnødvendig til fornuftens barbari og til en pervers religion.⁴²⁵

Her kritiserer Brynildsen kommunismen for å ofre individet til fordel for fellesnytt, inntil målet, det kommunistiske samfunn, er nådd. Dette er et sentralt aspekt ved Brynildsens kritikk av kommunismen:

lykkelstanden for helheten [kan] ikke nås uten de sværeste offer av enkelte. Men selv om millioner må ofres på veien er det fuldt konsekvent ut fra grunnsynet: at fellesnytt må stå over egennytten inntil egennytten endelig kan utfolde sig så fritt som mulig når målet er nådd.⁴²⁶

Kommunismens kollektivism er ett av ankepunktene i artikkelen ”Mellom Stalin og Hitler”, hvor Brynildsen nevner ”den kollektivistiske nyttemoral” som i Sovjet er ”opphøiet til høieste prinsipp”.⁴²⁷ Hovedankepunktet er imidlertid kommunismens materialistiske grunnsyn.

Brynildsen anser kommunismen som resultat av det skille som utviklet seg i Europa mellom den naturvitenskapelige og den religiøse virkelighetsoppfatning. I Sovjet har dessuten kommunismen utradert den religiøse virkelighet ved lov:

⁴²³ Ibid., 298–299.

⁴²⁴ Ibid. Også andre steder trekker Brynildsen frem hvordan Russland ble beseiret av europeisk og tysk tenkning. Etter andre verdenskrig skriver han i en fotnote i *Dommen til døden*: ”Det er besynderlig å iakttå hvorledes den tyske ånd seirer jo mere den tyske vilje taper: Russland knuste Tyskland på slagmarken – Hegel og Marx hadde forlenget beseiret Russlands sjel.” (Brynildsen, *Dommen til døden*, note 1 s. 35.)

⁴²⁵ Brynildsen, ”Brev fra en kjetter til en ennu rett-troende”, *Vinduet*, nr. 9/1949, 684.

⁴²⁶ Brynildsen, ”Rusland – Europas billede”, *Spektrum*, nr. 5/1950, 303.

⁴²⁷ Brynildsen, ”Mellom Stalin og Hitler”, *Morgenposten*, 21.9.1954.

[kommunismen] er utgått fra Vesteuropa selv og nettopp fra bruddet mellom vår tradisjonelle europeiske kultur og det nye naturvidenskapelige virkelighetsbillede. Vi lever med dette brudd og noen strever for å hele det. Men i den kommunistiske verden er det opphevet på den måte at hele den ene siden er fjernet, så vidt mulig. Der er det skjedd et erklært og markant *oppbrudd* fra hele den tradisjon som knyttet det russiske folk til en større enhet. Og den materialistiske filosofi, som *ikke* er noen russisk oppfinnelse – *det* kan de i hvert fall ikke gjøre krav på! – som er utviklet i tilknytning til og som en konsekvens av den naturvidenskapelige virkelighetsoppfatning, er opphøyet til statsreligion [...].⁴²⁸

Her kommer Brynildsens helhetssyn til uttrykk: Ved at det religiøse livet ble fjernet fra verdensbildet i det russiske samfunnet, ble helheten brutt – den spiritualistiske helheten som han mente må være med hvis man skal kunne snakke om en kultur. Ifølge Brynildsen kunne man ikke operere med en deling av virkelighetsbildet i henholdsvis en religiøs og en vitenskapelig sfære.

Vi har sett at også i forbindelse med kommunismen fører Brynildsen årsakene til ”problemene” tilbake til det han kaller ”naturvidenskapens tragiske skjebne i Europa”.⁴²⁹ Denne forenklingen er resultat av hans kulturkritiske prosjekt, og kommer til uttrykk ved at han legger den samme fortolkningsnøkkelen på nazismen: Ikke bare kommunismen er en konsekvens av europeisk ateisme, slik den utviklet seg i kjølvannet av naturvitenskapens ”katastrofale skjebne”. Også nazismen tolkes i et slikt lys. Derfor har neste delkapittel, som handler om nazismen, fått samme undertittel som kapitlet om kommunismen.

Nazismen: En konsekvens av europeisk ateisme, rasjonalisme og materialisme

”Pogromenes tale” var tittelen på Brynildsens første publiserte avisartikkel. Han var da 16 år, og artikkelen var en kommentar til utviklingen i Tyskland etter Adolf Hitlers maktovertakelse i 1933. ”Pogromenes tale”, som ble trykt i *Tønsberg Blad*, førte til at Brynildsen fikk tilsendt trusselbrev fra norske nasjonalsosialister.⁴³⁰ Dette var samme år som Vidkun Quisling stiftet Nasjonal Samling (NS) her hjemme.

⁴²⁸ Brynildsen, *Fornuft og besettelse*, 51–52. Artikkelen ”Kulturen – det egentlige fellesmarked” ble opprinnelig holdt som foredrag i det Norske Studentersamfund i mars 1962, og er egentlig et innlegg i samtidens EEC-debatt (det som senere ble kalt EF) – den første runden med ”EU”-debatt i Norge. Ifølge Berge Furre preget debatten vinteren 1961–62, men falt til ro på nyåret 1963 da Frankrike blokkerte for britisk medlemskap. (Berge Furre, *Norsk historie 1914–2000*, Det Norske Samlaget, Oslo 2000, 203.)

⁴²⁹ Brynildsen, *Det nye hjerte*, 80.

⁴³⁰ Roddvik, *Lyset fra Tabor*, 47. ”Pogromenes tale” ble ifølge Roddvik skrevet i 1933 og publisert i *Tønsberg Blad*, sannsynligvis i perioden oktober – desember 1933. Roddvik oppgir ingen kilde til tidsangivelsen, men de samme opplysningene finnes i et intervju Brynildsen ga til *Tønsberg Blad* i 1973: Ifølge intervjueren uttale Brynildsen: ”Min første artikkel skrev jeg i 1933, 16 år gammel. Den het ’Pogromenes tale’. Jeg tok den med til redaktør Leif Helberg i ’Tønsbergs Blad’, og der ble den trykt.” (Kokvold, ”Statens innkjøpsordning for bøker en katastrofe for det litterære nivå”. Kraftig tale fra vinneren av Vestfold fylkes kulturpris 1973, Aasmund Brynildsen”, *Tønsberg Blad*, 23.11.1973.)

Brynildsen ble eksponert for nazisme-kritikk allerede i sin ungdom i miljøet som var tilknyttet *Janus*. Tidsskriftet ble opprettet i det symbol-ladete 1933, og *Janus* kommenterte jevnlig nasjonalsosialismens fremvekst. Ifølge Simonsen mente *Janus*-miljøet at nazismen var av farligere art enn kommunismen. Grunnen til dette var at kommunismen, med dens materialistiske grunnsyn, var en ”blank løgn”, mens nazismen derimot, var en ”halvsannhet”, ettersom nazismen bar på tankegods fra tysk romantikk og tysk kultur – tankegods som også *Janus*-kretsen delte. Nazismen var dermed en større villfarelse enn kommunismen.⁴³¹ *Janus* kritiserte dessuten nazismen for dens masse-karakter og dermed fravær av individuell refleksjon,⁴³² et aspekt vi skal se at også Brynildsen kritiserte.

Etter andre verdenskrig ble det tatt oppgjør med nazismen, både ideologisk og mer praktisk i form av retterganger mot nazi-sympatisører. Det ble reflektert over hva som hadde gjort en mann som Hitler mulig, og hvordan en ideologi som nazismen kunne vokse frem. Utryddelsesleirene og holocaust krevde svar.

Spektrum-kretsen var opptatt av nazismen som fenomen.⁴³³ *Spektrum* ble utgitt fra 1946, da oppgjøret med nazismen var høyaktuelt. I *Spektrum* ble nazismen forstått som et ”rasjonalitetsproblem” – som en ”nærmest uungåelig konsekvens av den moderne sivilisasjon og vår tenkemåte”.⁴³⁴ Bjørneboe skrev i 1949 at nasjonalsosialismen hadde fortjenesten at den ”like foran våre øine trakk konsekvensene av vår livsanskuelse”.⁴³⁵ Vi skal se at disse synspunktene ikke er helt ulik Brynildsens argumentasjon i forbindelse med nazismen. *Spektrum*-kretsen så nazismen også som en (mislykket) reaksjon mot det moderne og mot materialismen – som et forsøk på å ”remytologisere” eller ”gjenfortrylle den avmystifiserte moderne verden”.⁴³⁶

Brynildsens kritikk av nazismen kommer til uttrykk blant annet i to kronikker trykt i *Morgenposten*, senere publisert i essaysamlingen *Fornuft og besettelse*.⁴³⁷ Brynildsen mener at Hitler ikke var et fremmedlegeme i vår europeiske sivilisasjon. I polemikken med Nic. Stang angående naturvitenskapen, referert til i kapittel 2, sier Brynildsen: ”Det forholder sig ikke

⁴³¹ Simonsen, *Janus*, 99–100. Se også hele kapitlet ”Janus, nazisme og nasjonalisme” i Simonsens hovedoppgave. (Ibid., 98–109.)

⁴³² Ibid., 105–106.

⁴³³ Se Munch, *Tidsskriftet Spektrum*, 35–48.

⁴³⁴ Ibid., 35.

⁴³⁵ Sitert hos Munch, *Tidsskriftet Spektrum*, 35. Bjørneboes artikkel var ”Det utrolige”, *Spektrum*, nr. 2/1949, sitat hentet fra s. 109.

⁴³⁶ Munch, *Tidsskriftet Spektrum*, 35, se også s. 45.

⁴³⁷ Essayet ”Landet som flyter av blod og ild” ble første gang publisert under tittelen ”Til bords med Hitler”, *Morgenposten*, 2.11.1954. Brynildsen tar her utgangspunkt i publiserte referater fra monologene Hitler pleide å ha for sine nærmeste etter middagene i hovedkvarteret. Hitler uttalte seg da om ”sitt eget indre liv”, deriblant ”grunntrekkene i hans verdensanskuelse og hans politikk”. (Brynildsen, *Fornuft og besettelse*, 13.) Essayet ”Mannen som gav Hitler idéene” ble første gang publisert som kronikk i *Morgenposten*, 20.9.1960.

således at den nazistiske reaksjon brøt frem i et barbarisk uoplyst og for den naturvitenskapelige tenkning og holdning håpløst fjernt og umulig folk. Tvertimot!”⁴³⁸ Hitler er konsekvensen av den ateistiske og materialistiske tenkningen i vår tid, hvor hele oppmerksomheten rettes mot den fysiske del av virkeligheten. Hitlers eneste mål var makt, den fysiske erobring av landområder og makt over menneskemassen. Hans mål var å herske, organisere og realisere ”die totale Mobilmachung” av den fysiske verden. Brynildsen sier det er illusjonært å innordne Hitler i en positiv ideologi, i én bestemt åndsretning. Noen har villet se Hitler som en reaksjon *mot* materialismen. Men ifølge Brynildsen er ikke dette den mest treffende tolkningen: Hitlers ”kamp mot materialismen” var ”bare én av hans maktiljes mange masker”.⁴³⁹ Hitler var ingen idealist; han hadde ingen idé som var overordnet hans maktbegjær. Ifølge Brynildsen var Hitler ”en iskald materialist”.⁴⁴⁰ Det eneste konsekvente i Hitlers ”ideologi” var maktiljen. Han var pragmatiker og plukket det som tjente hans mål: Makt. For i nasjonalsosialismen kan alt tas i bruk som tjener dens sak.⁴⁴¹ Brynildsen hevder:

Den eneste ”åndsretning” Hitler kan innordnes i er den relativisme som kategorisk fornekte all ånd og betrakter alt, også åndshistorien, som uttrykk for en materiell maktkamp. I den forstand er Adolf Hitler det ekstreme uttrykk for hele sin tidsalder, det historiske sinnbilde på hele naturalismens og materialismens epoke – og han er det i høyere grad enn en mann som Stalin. Stalin kan være en likeså stor kyniker, en like hensynsløs taktiker, men han er ennå teoretisk bundet til en bestemt ideologi, som han anser det for nødvendig å hevde, om nu hans forhold til den er aldri så teoretisk.⁴⁴²

Ifølge Brynildsen var Hitler ”en personifikasjon av den moralske nihilisme og det åndelige mørke som reiste seg i Europa i den radikale ateismes fotspor”.⁴⁴³ Hitler var således et ektefødt barn av den europeiske ateisme, som fornekte eksistensen av en metafysisk virkelighet, og som ikke regner med menneskets frie, oversanselige bevissthetskjerne. Brynildsen sier at i det menneskesinn som kommer til uttrykk i referatene fra Hitlers samtaler, ”finnes der ingen bevissthet om oversanselige verdier. Den sjelelige virkning herav er en fullstendig moralsk blindhet”.⁴⁴⁴

Brynildsen legger vekt på Hitlers negative forhold til kristendommen,⁴⁴⁵ og nevner hans hat til kristendommen som ett av de mest sentrale kjennetegnene ved hans ”ideologi”, foruten

⁴³⁸ Brynildsen, ”Brev fra en kjetter til en ennu rett-troende”, *Vinduet*, nr. 9/1949, 684.

⁴³⁹ Brynildsen, *Fornuft og besettelse*, 14.

⁴⁴⁰ Brynildsen, ”Cæsar mobb. Bullocks bok om Hitler”, *Morgenposten*, 20.9.1957.

⁴⁴¹ Brynildsen, *Fornuft og besettelse*, 17.

⁴⁴² *Ibid.*, 14.

⁴⁴³ Brynildsen, ”Cæsar mobb”, *Morgenposten*, 20.9.1957.

⁴⁴⁴ Brynildsen, *Fornuft og besettelse*, 17.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, 15.

troen på naturvitenskapen ("den materialistiske utlegning av den"⁴⁴⁶) og raselæren.⁴⁴⁷ Ifølge Brynildsen var fenomenet Hitler en konsekvens av det skjebnesvangre skillet mellom tro og viten i europeisk kultur. Hitler var konsekvensen av utviklingen i Europa hvor menneskets sinn ble rettet mot den fysiske virkeligheten alene, da troen ble forvist til himmelen og viten ble forbeholdt den fysiske verden. Det er derfor "en gammel europeisk hjernesykdom som ble akutt i Hitler",⁴⁴⁸ og Hitler er "den store fellesnevner for den etterkristne tid".⁴⁴⁹

Hitler trodde på vitenskapen, fornuften og "verden slik som den er".⁴⁵⁰ Han håpet at vitenskapen en gang skulle utradere all metafysikk og overtro. Han mente, ifølge Brynildsen: "At gamle koner og åndelige undermålere ennå tror på tøvet, det får så være – men videnskapelig opplyste mennesker!"⁴⁵¹ Brynildsen mener at Hitlers "hånlige fremstilling av den kristne teologi er til forveksling lik hva våre hjemlige radikale koryfeer har prestert på det område".⁴⁵² Hitler kunne ikke anerkjenne noe metafysisk prinsipp, da dette ville blitt et prinsipp over maktviljen. Brynildsen avslutter essayet "Landet som flyter av ild og blod" (som er "gudløshetens forjettede land") med konklusjonen at det farefulle ligger i at Hitler *ikke* er fortid: Den ensidig materialistiske innstillingen som *i praksis* kom til syne hos Hitler, og hans klokkertro på den materialistiske fortolkningen av naturvitenskapen, er i ferd med å innarbeide seg som *sinnsretning* i befolkningen:

Hitlers tankeliv, som vi får et så uhyggelig innblikk i gjennom denne boken [Marins Bormanns "Til bords med Hitler"], er det fullkomne eksempel på et tankeliv som helt er behersket av den materialistiske forestilling, ikke som teori, men som sinnsretning. Han er den menneskelige konsekvens av en lang utvikling – og denne utvikling er på ingen måte overvunnet, tvert imot står kanskje det farligste stadium igjen, fordi det som engang var teori nå etter hvert innarbeider seg som sinnsretning. Hitler er ikke fortid! [...] Hitler er moderne "opplyst fritenker", han er full av ros overfor den radikale kritikk av religionen, han tror på vitenskapen, fornuften og "verden slik som den er". Det som skiller ham fra tiden forøvrig er bare at han tar alle konsekvenser av dens tenkemåte.⁴⁵³

Her argumenterer Brynildsen på samme måte som når han fremstiller Marquis de Sade som en skikkelse som *ikke* er et atypisk fenomen, men i stedet en person som trekker de fulle konsekvensene av det naturalistiske menneskesyn.⁴⁵⁴ Hitler og Marquis de Sade gis dermed lignende roller. I polemikken med Nic. Stang trekker Brynildsen dessuten linjer mellom den naturalistiske forestillingen om mennesket som et dyr, og tyskernes naturvitenskapelige

⁴⁴⁶ Ibid., 20.

⁴⁴⁷ Ibid.

⁴⁴⁸ Ibid., 18.

⁴⁴⁹ Ibid., 15.

⁴⁵⁰ Ibid., 19.

⁴⁵¹ Ibid., 15.

⁴⁵² Ibid.

⁴⁵³ Ibid., 18–19.

⁴⁵⁴ Jf. kapittel 3.

eksperimenter med mennesker: ”Tyskerne førte under krigen den naturvitenskapelige holdning til det ytterste: de medisinske eksperimentatorer og empirikere i konsentrasjonsleirene gjorde uten omsvøp alvor av å betrakte mennesket som en ganske almindelig dyreart og benyttet anledningen til å høste erfaringer.”⁴⁵⁵

Å anse nazismen og marxismen som typiske konsekvenser av den europeiske ateisme er imidlertid ikke originalt for Brynildsen. Alf Larsen påpeker dette i forbindelse med Brynildsens tidskritiske essays i essaysamlingen *Det nye hjerte*. Larsen trekker forbindelseslinjer mellom Brynildsen og den antroposofisk inspirerte forfatteren, kulturkritikeren og *Janus*-skribenten Johannes Hohlenberg og hans essaysamling *Den trange port. Når saltet mister sin kraft*. Larsen sier at man i Hohlenbergs essaysamling gjenfinner

den røde tråd [som går] gjennom Aasmund Brynildsens argumentering mot tiden: At det er våre egne tanker, den radikale ateistisk-rationalistisk-materialistiske verdensanskuelse vi møter igjen i alle tidens ”apokalyptiske” bevegelser, i nazismen såvel som i kommunismen. Men det er just en grundtanke som Steiner først har satt inn i verden og som derefter et utall av antroposofiske forfattere har spillet på.⁴⁵⁶

Brynildsen er således ikke alene om sin tolkning og idéhistoriske plassering av kommunismen og nazismen, og er påvirket av både Hohlenberg og Steiner. Vi så at også Bjørneboe og *Spektrum*-kretsen hadde lignende perspektiver. Slik kan man si at antroposofisk inspirerte forfattere *reduserer* forklaringene på en rekke historiske fenomener, ved å bruke en fortolkningsnøkkel som sier at den ateistiske, rasjonalistiske og materialistiske verdensanskuelsen, som utviklet seg i kjølvannet av den mekanistisk-materialistiske tolkningen av naturvitenskapen, er den egentlige årsaken til en rekke av samtidens ”problemer”.

Før vi går over til å se på Brynildsens kritikk av de materialistiske verdiene i velferdsstaten, er det verdt å merke seg hva han uttrykte om nazismen i forbindelse med dødsstraffdebatten etter andre verdenskrig. Dødsstraffdebatten kom som en følge av rettsoppgjøret mot de norske landssvikerne, alle såkalte ”dårlige nordmenn” som hadde sympatisert med eller vært tilsluttet Nasjonal Samling (NS), samarbeidsorganet til den tyske okkupasjonsmakten. To av dem som engasjerte seg i debatten, var professor i rettsvitenskap Johannes Andenæs og biskop Eivind Berggrav. Andenæs mente at uttrykket ”landssvikere” var en uheldig fellesbetegnelse for dem det gjaldt, fordi: ”Å føre så forskjellige ting sammen under samme betegnelse er omtrent like vellykket som å sammenfatte en atombombe og en knallbonbon under betegnelsen sprengstoff, og så diskutere hvordan sprengstoff bør

⁴⁵⁵ Brynildsen, ”Brev fra en kjetter til en ennu rett-troende”, *Vinduet*, nr. 9/1949, 685.

⁴⁵⁶ Larsen, ”En mystiker i Norge?”, *Libra*, nr. 3/1995, 115.

behandles.”⁴⁵⁷ Ettersom Andenæs var for en mild behandling av det vanlige NS-medlem, ble han assosiert med ”silkefronten”. Han gikk imidlertid inn for dødsstraff overfor NS-lederne. Han mente at det ville være bedre å straffe de få ved å følge ”den gamle oppskrift for oppgjør med opprørsbevegelser: Å henge lederne og la de andre løpe”.⁴⁵⁸ Andenæs innså imidlertid at den oppmagasinerte hevnfølelsen gjorde at et begrenset oppgjør ikke var gjennomførbart.

Berggrav skrev en artikkel våren 1945, som ble trykt i *Kirke og Kultur*: ”Folkedommen over NS”, med undertittelen ”Menneskelig og moralsk. Hva vil være rett av oss?” I debatten var dette et av innleggene som fikk mest innflytelse på opinionen under rettsoppgjøret. Berggrav var mot dødsstraff. Han håpet at en streng dom over alle NS-medlemmene skulle motvirke utstrakt bruk av dødsstraff, for ”ved å holde på et gjennomført strengt oppgjør for alle, muliggjør vi en rettsbevissthet som er *sterk nok* til ikke å behøve dødsstraffen”.⁴⁵⁹ Han mente at som medlem av NS var man ”med på å dekke alt som ble foretatt i partiets navn”.⁴⁶⁰ Alle NS-medlemmer var *medskyldige*, noen var *merskyldige*, mens lederne og angiverne var *mestskyldige*, men ingen skulle slippe straff.⁴⁶¹ Berggravs ønske om at man skulle unngå dødsstraff ved å i stedet dømme samtlige NS-medlemmer, gikk ikke i oppfyllelse. Landssvikeroppgjøret medførte at 25 nordmenn ble henrettet.⁴⁶² Norge var alene om å gjøre medlemskap i kollaborasjonspartiet til kriminelt i seg selv. I Norge kom dermed dommen over alle medlemmer *i tillegg til* bruk av dødsstraff.

I forbindelse med kampen mot dødsstraff, skrev Brynildsen *Dommen til døden* (1946)⁴⁶³ og artikkelen ”Dødsstraffens problem”.⁴⁶⁴ Dahl nevner *Dommen til døden*, som han sier ”vendte seg mot dødsstraffen med dypere argumenter enn kanskje noe annet innlegg under debatten om rettsoppgjøret”.⁴⁶⁵ Brynildsen påpekte likheter i den nazistiske ideologien og det kollektivistiske

⁴⁵⁷ Johannes Andenæs, *Omkring rettsoppgjøret*, Johan Grundt Tanum Forlag, Oslo 1945, 10.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, 25.

⁴⁵⁹ Eivind Berggrav, ”Folkedommen over NS. Menneskelig og moralsk. Hva vil være rett av oss?”, *Kirke og Kultur*, nr. 1/1945, 40.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, 13.

⁴⁶¹ *Ibid.*, 14–15.

⁴⁶² Om landssvikeroppgjøret og dødsstraffen, se Dahl, *De store ideologienes tid*, 320–351.

⁴⁶³ Lars-Erik Vaale nevner i boken *Dommen til døden. Dødsstraffen i Norge 1945–50* (utgitt på Pax Forlag, Oslo 2004) ”den såkalte Diskusjonsklubben av 1947, som var en gruppering av personer med særlig interesse for aktuelle samfunnsspørsmål og der antroposofen Aasmund Brynildsen var et samlingspunkt”. (*Ibid.*, 141.) (Nok et eksempel på at Brynildsen – mer eller mindre rettmessig – omtales som antroposof.) For øvrig innleder Vaale både introduksjonen og konklusjonen med å sitere fra Brynildsens *Dommen til døden* og artikkelen ”Dødsstraffens problem”. (*Ibid.*, 11, 174). Ett av Vaales vedlegg er dessuten en henstilling til regjeringen datert mai 1947, om benådning av dødsdømte. (*Ibid.*, 209–210, 114.) Her har Brynildsen underskrevet, i likhet med 50 andre fremstående personer, deriblant Anatol Heintz, Sigurd Hoel, Trygve Braatøy og Sigurd Christiansen – personer som vi har sett at Brynildsen var dypt uenig med i andre sammenhenger (evolusjonsteori og psykoanalyse).

⁴⁶⁴ Brynildsen, ”Dødsstraffens problem”, *Spektrum*, nr. 2/1948, 97–104.

⁴⁶⁵ Dahl, *De store ideologiens tid*, 326.

og materialistiske menneskesynet som ifølge Brynildsen ga seg utslag i krav om dødsstraff mot ”landssvikerne”.

For det første sier Brynildsen at ønsket om renovasjon, det vil si at samfunnet må kvitte seg med uønskede elementer, ikke bare var en drivkraft i Hitler-Tyskland, men en holdning som også kommer til uttrykk i debatten omkring dødsstraff: ”Hevder man altså, for å forsvare dødsstraffen, synspunktet: Den praktiske renovasjon, da er de videre perspektiver inn i fiendens leir klare”.⁴⁶⁶ Brynildsen skriver dessuten: ”For en konsekvent *materialistisk* oppfatning, som altså ikke *tror* på noe liv etter dette, kan dødsstraffen bare fortone seg som en rent praktisk renovasjonsforanstaltning.”⁴⁶⁷ Her ser vi at Brynildsens argumentasjon mot dødsstraff har utgangspunkt i hans spiritualistiske humanisme, og utgjør kritikk av et naturalistisk/materialistisk menneskesyn.

Brynildsen parallellførte trekk fra nazismen med tendenser i Norge rett etter frigjøringen, nemlig prioriteringen av kollektivistiske verdier og hensynet til ”Staten” og ”Fellesnyten”. Ifølge Brynildsen er staten ”den store hvislende slange som overalt i tiden reiser sitt hode til det dødelige hugg mot Den enkelte. Og Fellesnyten, det er ikke et fruktbarhetens tre, men det er den galge som nu gjøres rede for Den enkelte”.⁴⁶⁸ I kapitlet ”I Statens navn”,⁴⁶⁹ hentet fra *Dommen til døden*, uttrykker Brynildsen følgende:

Atter og atter er det hevdet og anerkjent av alle at den satansmakt som nu er nedkjempet, den var en satansmakt blant annet derfor at den krevde menneskets, den enkeltes totale underkastelse under Staten, samfunnet, fellesnyten, folkefellesskapet, nasjonen, rasen og hvad nu alle disse gudebilleder heter – *partiet*, den hellige ånd i denne nasjonale og sosialistiske mytologi ikke å forglemme! Ikke desto mindre stables der nu helgener og helter på benene nettop på dette grunnlag, ofrende alt, endog liv og sjel, for Staten, Samfundet og Fellesnyten, for Folk og Fedreland! Og der forklares oss at *ett* er høiere enn mennesket, dets sjel og dets liv – og det er Staten, Samfundet og Fellesnyten, og prester og politikere preker i kor for mennesket at dets største lykke, ja dets salighet selv kanskje, det er å dø for Staten, Samfundet og Fellesnyten, dette som er så uendelig meget større og høiere enn ham, den vesle menneskesjel, det ynkelige individ!⁴⁷⁰

Brynildsen avslutter kapitlet med uthevet skrift:

⁴⁶⁶ Brynildsen, ”Dødsstraffens problem”, *Spektrum*, nr. 2/1948, 101. Som eksempel på uttalelser om at henrettelsene var en nødvendig renselsesprosess som måtte utføres før man kunne bygge samfunnet videre, kan nevnes at litteraten og kritikeren Nils Chr. Brøgger uttalte: ”Man utrydder rotter. Disse menneskelige individer er verre enn rotter. De må bare utryddes, fort og greit. Dette har intet med hat eller hevn å gjøre, det er en ganske enkel saneringsprosess [...]”. (Sitert hos Dahl, *De store ideologienes tid*, 324.)

⁴⁶⁷ Brynildsen, ”Dødsstraffens problem”, *Spektrum*, nr. 2/1948, 100.

⁴⁶⁸ Brynildsen, *Dommen til døden*, 38.

⁴⁶⁹ Kapitlet ”I Statens navn” er for øvrig gjengitt i bind 3 av *Norsk tro og tanke* under delen som omhandler oppgjøret med nazismen og kampen mot dødsstraff. De to andre bidragene her, foruten utdraget fra Brynildsens *Dommen til døden*, er hentet fra Eivind Berggravs artikkel ”Folkedommen over NS” og Johannes Andenæs’ *Omkring rettsoppgjøret*. (Se Hansen (red.), *Norsk tro og tanke*, bd. 3, 209–277.)

⁴⁷⁰ Brynildsen, *Dommen til døden*, 35–36.

*Det høres idag ikke meget tilfredsstillende ut i Statens og totalitetens navn å dømme mennesker til døden der handlet som de gjorde nettop i lydighet mot et totalitært statsideal – selv om man nu vet sig å dømme i en så meget bedre Stats navn.*⁴⁷¹

Brynildsen kan, med sin spiritualistisk funderte individualisme, sies å være en markant kritiker av de bærende verdiene i etterkrigstidens Norge: Kollektivism og materiell velferd, noe som vi også skal se i det følgende delkapittel.

”Mennesket lever av brød, men ikke av brød alene”: Kritikk av Arbeiderpartistatens materialistiske verdier

”Arbeiderpartistaten” betegner etterkrigstidens Norge, da Det norske Arbeiderparti (DNA) satt suverent i regjeringssposisjon til ut på 1960-tallet. I det samme tidsrommet ble den norske velferdsstaten bygd opp, med Folketrygden, innført i 1967, som en foreløpig kulminasjon. Vi skal se at Brynildsens kritikk er rettet mot hva han anser som Arbeiderpartistatens og velferdsstatens ensidige fokus på materielle verdier. I sin kritikk av velferdsstatens materielle verdier legger Brynildsen vekt på Arbeiderpartiets ideologiske røtter i marxismens ontologiske- og historiske materialisme.

Det norske Arbeiderparti stod sentralt i oppbygningen av velferdsstaten. Ulike sosialhjelp-prosjekter hadde blitt startet allerede på slutten av 1800-tallet, men utbyggingen av den norske velferdsstaten skjøt fart først etter andre verdenskrig.⁴⁷² I mellomkrigstiden vokste det frem

⁴⁷¹ Ibid., 41. Brynildsen var også opptatt av rettssakene mot de tyske nazi-lederne, de såkalte Nürnberg-prosessene. Hans refleksjoner omkring Nürnberg-prosessene finnes i essayet ”Kan det komme noe godt fra Nürnberg?” (Brynildsen, *Fornuft og besettelse*, 7–12. Første gang publisert i *Morgenposten*, 14.11.1962.) Her hevder Brynildsen at Nürnberg-prosessene viser at et menneskes moralske handlinger ikke kan forsvares med henvisning til at individet bare handlet etter sitt lands lover. Enkeltmennesket står moralsk ansvarlig overfor en høyere instans, nemlig menneskeheten som totalitet – ”menneskeheten og menneskeligheten”, som er ”det virkelige fellesskap”, og ikke de mindre kollektiver som en nasjonalstat utgjør. Dette er, sier Brynildsen, ”tilsynelatende en paradoksal utvikling: Gjennom den enkelte mot enheten og helheten”. (Brynildsen, *Fornuft og besettelse*, 11–12.) Om Hamsun og nazismen, se Brynildsen, *Svermeren og hans demon. Fire essays om Knut Hamsun 1952–1972*, Dreyers Forlag, Oslo 1973.

⁴⁷² Opprinnelsen til betegnelsen ”velferdsstat” er omdiskutert, men Ebbe Hertzberg, norsk professor i statsøkonomi, brukte termen i en tale så tidlig som i 1884, jf. Aksel Hatland, Stein Kuhnle og Tor Inge Romøren, *Den norske velferdsstaten*, Ad Notam Gyldendal, 2. rev. utg., Oslo 1998, note 2 s. 10. Sikkert er det at betegnelsen ”velferdsstat” ble innarbeidet i det norske språket først etter andre verdenskrig. Ordet ”velferdsstat” ble ifølge Dahl ”så vidt vi vet første gang brukt [min uthevn.] på norsk av Paal Berg, da han som Hjemmefrontens leder talte i NRK den 9. mai 1945”. (Dahl, *De store ideologienes tid*, 256.) Slagstad uttaler seg mer presis: ”Selve ordet ’velferdsstat’ ble introdusert [min uthevn.] for den norske offentlighet for første gang 9. mai 1945.” (Slagstad, *De nasjonale strategier*, 244.) (Om Paal Bergs radiotale, se også Lange, *Samling om felles mål*, 202.) Paal Bergs radiotale den 9. mai 1945 har i alle fall en symbolladet karakter, ettersom det var i etterkrigstiden at velferdsstaten ble bygd opp. Anne-Lise Seip velger å forbeholde bruken av betegnelsen ”velferdsstat” til etterkrigstidens Norge, og i stedet bruke betegnelsen ”sosialhjelpstat” om Norge fra slutten av 1800-tallet og frem til siste halvdel av 1930-tallet. For en grundig gjennomgang av velferdsstatens fremvekst, se Anne-Lise Seip, *Veiene til velferdsstaten. Norsk sosialpolitikk 1920–75*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1994. I min oversikt over velferdsstatens fremvekst bygger jeg især på

økende konsensus om det offentlige ansvar for folkets velferd og helse. I 1936 kom behovsprøvd alderspensjon, og i 1939 fremmet sosialreformkomitéen av 1935 forslag om universell sykeforsikring. Ideene til den britiske reformpolitikeren Sir William Beveridge fikk betydning for den norske forståelsen av "velferdsstat" og utviklingen av det norske trygdesystemet etter krigen. I 1942 la han frem en plan om reform av den britiske sosialpolitikken og oppbygningen av en "welfare state" hvor *alle* borgere skulle ha en sosial trygghet gitt av det offentlige, uten omsyn til hvorvidt de først hadde vært yrkesaktive og bidratt med inntekt satt i fond. Den britiske og de skandinaviske velferdsstat-modellene var *universalistiske* i den forstand at helsevesen og inntektssikring skulle være tilgjengelig for *alle* borgere.

Foran stortingsvalget etter okkupasjonen gikk de fire største partiene – Det norske Arbeiderparti, Bondepartiet, Venstre og Høyre – sammen om et felles program med tittelen "Arbeid til alle", det som i ettertiden ble kalt Fellesprogrammet. Fellesprogrammet må forstås i lys av den høye arbeidsløsheten i "de harde 30-åra". Programmet la opp til en økonomisk blandingsmodell med samarbeid mellom staten og private interesser, og innebar en statlig regulert kapitalisme. Samfunnets økonomiske overskudd skulle fordeles i alle sosiale lag av befolkningen for å skape mest mulig like sosiale kår. Programmet var preget av kollektive løsninger. Ifølge Dahl var kollektivismen den styrende idé for etterkrigssamfunnet.⁴⁷³ Krigserfaringen bidro til at fellesskapsfølelsen ble styrket nordmenn imellom, og fellesskapets ansvar for den enkelte kom til uttrykk i partienes Fellesprogram etter krigen.⁴⁷⁴ Alle arbeidsføre hadde *rett* og *plikt* til arbeid. Trygdesystemet skulle videreutvikles, helsestasjoner bygges og gjøres tilgjengelige over hele landet. Staten skulle sørge for gode, solide og rimelige standardtyper innen varetilbudet. Gode og rommelige boliger skulle skaffes til alle, og alle skulle ha mulighet til en ordentlig utdanning uavhengig av økonomiske kår og hvor i landet man bodde.⁴⁷⁵ De statlige og kommunale omsorgsordninger ble bygd ut. I 1946 kom universell barnetrygd, etterfulgt av syketrygd (1956), alderstrygd uten behovsprøving (1957) og arbeidsløshetsstrygd (1959). Utviklingen av trygdesystemet nådde et foreløpig høydepunkt med samordning av alle trygdene i Folketrygden av 1966 (innført i 1967), selve hjørnesteinen i velferdsstaten. Ved inntektsbortfall på grunn av sykdom, alderdom, uførhet eller arbeidsløshet skulle *enhver* kunne fanges opp av et sikkerhetsnett som ga økonomisk trygghet. Verdier som

Hatland, Kuhnle og Romøren, *Den norske velferdsstaten*, 9–28 (kapitlet "Velferdsstatens idégrunnlag i perspektiv" av Kuhnle).

⁴⁷³ Dahl, *De store ideologienes tid*, 251.

⁴⁷⁴ Ibid., 353–354.

⁴⁷⁵ Fellesprogrammet omtales i Hatland, Kuhnle og Romøren, *Den norske velferdsstaten*, dessuten gjengis programmet i Hansen (red.), *Norsk tro og tanke*, bd. 3, 231–239.

helse, trygghet, økonomisk vekst og materiell velstand var bærende verdier i etterkrigstidens Norge. En av dem som uttrykte seg kritisk om den omfattende velferdsstaten var den daværende pensjonerte biskop Eivind Berggrav, da han mente at den var et forsøk på å "erstatte Gud ved at Gud og troen blir overflødige gjennom velferden".⁴⁷⁶

Parallelt med oppbygningen av velferdsstaten fant det sted en økonomisk vekst, og den materielle velstanden økte betraktelig. På 1950-tallet ble innlagt vann og elektrisitet vanlig. Etter hvert gjorde også vaskemaskin og annet elektrisk utstyr hverdagen enklere. 1950- og 60-tallet var husmorens tiår. I 1950 var 53 % av alle voksne kvinner registrert som husmødre, mens tallet var over 55 % i 1960.⁴⁷⁷ Den velfungerende husmor og den kjernesunne familie var en viktig del av velferdssamfunnet.

I takt med velstandsutviklingen økte det personlige forbruket. I 1910 brukte gjennomsnittsfamilien hele 42 % av inntekten på mat, i 1950 var tallet 30 % og i 1970 var tallet omtrent 25 %.⁴⁷⁸ 60-tallet har blitt kalt "de gylne 60-åra", da folk fikk mer fritid og mer penger til forbruksvarer. Etter at de basale behov for mat, klær og husrom var dekt, fikk man råd til ferie, hytte og forbruksvarer, som var "luksusgoder", sett i lys av "de harde 30-åra". Privatbil og fjernsyn gjorde sitt inntog; 1. april 1960 ble restriksjonene for kjøp av privatbil opphevet, og i 1961 startet NRK med faste fjernsynssendinger.⁴⁷⁹

Velstandsutviklingen etter krigen fikk etter hvert en reaksjon på 60-tallet i form av anti-materialistisk opprør og hippiebevegelse. Den industrielle veksten medførte ødeleggelser av miljøet i en slik grad at man stilte seg spørrende til om den materielle utviklingen var verd miljøkostnadene. Dessuten begynte man å bli klar over hvordan Vestens velstand i stor grad var avhengig av utnytting av den tredje verden. Uttrykk som "forbruker" og "forbrukersamfunn" fikk etter hvert en mer negativ ladning, og det ble tale om "overflodssamfunn". "Blomsterbarna" hadde ikke opplevd "de harde 30-åra", og de så velstandsutviklingen i et annet perspektiv. De søkte seg bort fra foreldregenerasjonens verdier som hadde vært materiell, sosial og helsemessig trygghet. De som følte at materialismen ikke dekte alle behovene, forsøkte gjerne å fylle det åndelige tomrommet ved hjelp av Østens mystikk, eller oppnå oversanselig erkjennelse ved hjelp av hallusinogener som LSD og meskalin.⁴⁸⁰

⁴⁷⁶ Sitert hos Dahl, *De store ideologienes tid*, 357.

⁴⁷⁷ Eriksen, Hompland og Tjønneland, *Et lite land i verden*, 268.

⁴⁷⁸ Furre, *Norsk historie 1914–2000*, 144, 369.

⁴⁷⁹ Ibid., 195.

⁴⁸⁰ Om den anti-materialistiske reaksjonen, se Furre, *Norsk historie 1914–2000*, 194–196, samt Eriksen, Hompland og Tjønneland, *Et lite land i verden*, 374, 393–394, og Stein Mehren, *50 60 70 80. Essays*, Aschehoug, Oslo 1980.

Brynildsens syn på situasjonen i norsk kulturliv, som han mener er forårsaket av den teoretiske materialismen, kommer tydeligst frem i artikkelen ”Refleksjoner over norsk åndsliv”. Artikkelen ble første gang publisert i *Spektrum* (1954), senere i *Morgenbladet* (1974), og ble dessuten utvalgt til å trykkes i *Morgenbladets jubileumsmagasin* ved markeringen av bladets 175-årsjubileum i 1994.⁴⁸¹ I en kommentar til utvalgskriteriene for jubileumsutgaven, opplyser Bjørn Stensaker at historiske artikler ble valgt ut fra hva som ”enten har relevans også i dagens situasjon, eller som på en eksplisitt måte *gir uttrykk for tidsånden* [min uthevn.] i en bestemt periode i Norges eller Morgenbladets historie”.⁴⁸² Redaksjonen ga dermed ”Refleksjoner over norsk åndsliv” en sentral anerkjennelse ved at den ble utvalgt til å trykkes i jubileumsmagasinet.

I ”Refleksjoner over norsk åndsliv” går Brynildsen til angrep på arbeiderbevegelsens materialistiske filosofi, og han kommer inn på et moment som han vektlegger til stadighet i forfatterskapet, nemlig at arbeiderbevegelsen assosierte seg med en radikal ateisme. Som eksempel kan nevnes et sitat fra essayet ”Den glemte gral”, hvor Brynildsen hevder at ”Det Norske Arbeiderparti, f.eks., er utgått fra en rent rasjonalistisk og direkte religionsfiendtlig tenkning”.⁴⁸³ Her synes Brynildsen å se bort fra at for eksempel Marcus Thrane (1817–1890), som jo må regnes blant den norske arbeiderbevegelsens foregangsmenn, representerte en sosialisme hvor kristendom hadde en sentral plass.⁴⁸⁴ Viktig her er imidlertid at Brynildsen velger å *se bort fra* former for sosialisme som var forenlig med en kristen livsinnstilling.⁴⁸⁵

Når Brynildsen reflekterer over norsk åndsliv, stiller han en kulturdiagnose hvor han hevder at materialismen har blitt mentalitet og fått ”makt” over menneskesinnene, et aspekt han stadig trekker frem. Her vektlegger Brynildsen at arbeiderbevegelsen ble tilknyttet en ateistisk og materialistisk marxisme. Han sier at det absolutt var nødvendig å gjøre noe med arbeidernes kår, men at dette dessverre ble gjort av en ateistisk bevegelse. Kristendommens representanter skulle vært de nærmeste til å avhjelpe nøden og ”gå i brodden for rettferdighet”, men ved deres egne

⁴⁸¹ Brynildsen, ”Refleksjoner over norsk åndsliv”, *Morgenbladet weekend*, nr. 1, 7.–10.1.1994 (jubileumsmagasinet ved Morgenbladets 175-årsjubileum). Også trykt i *Morgenbladet* 9.2.1974. Oppført i litteraturlisten under *Spektrum*-utgaven: *Spektrum*, nr. 1/1954, 52–57.

⁴⁸² Bjørn Stensaker, ”Et historisk tilbakeblikk”, *Morgenbladet weekend*, nr. 1, 7.–10.1.1994, 13.

⁴⁸³ Brynildsen, *Det nye hjerte*, 67–68.

⁴⁸⁴ Om Thranes sosialisme, se kapitlet ”Gud og sosialisme” i Arne Bugge Amundsen og Henning Laugerud, *Norsk fritenkerhistorie. 1500–1850*, Humanist forlag, Oslo 2001, 313–321.

⁴⁸⁵ Brynildsen tenker muligens på den norske arbeiderbevegelsens radikalisering etter den russiske revolusjon, da Det norske Arbeiderparti ble medlem av Komintern og hadde bånd til Moskva. Som nevnt brøt DNA kontakten med Sovjetunionen i 1923. Revolusjonære ideer var imidlertid representert i DNA til ut på 1930-tallet. Da endte den ideologiske striden innad i partiet om hvorvidt DNA skulle være et revolusjonært klasseparti med programfestet revolusjon, eller et moderat folkeparti som tok parlamentariske midler i bruk for oppnå ”folkeflertallet” og dermed komme til makten. Den interne idéstriden endte på begynnelsen av 1930-tallet med seier for den moderate, sosialdemokratiske linjen, og DNA var med maktovertagelsen i 1935 et folkeparti som ville innføre sosialismen i Norge ved hjelp av demokratiske midler.

”sosiale unnlatelsessynder”, ga de ateismen et våpen i hånden som ga den makten over menneskesinnene. Ateismens mål er å *rette menneskets oppmerksomhet mot det praktiske og materielle*, noe den har oppnådd:

Det avgjørende i den kulturelle situasjon i dag er at den viktigste historiske bevegelse i vår tid, arbeiderbevegelsen, blev båret frem, ikke av noen kristen, men av en ateistisk og materialistisk ideologi, og at denne ideologi, som teoretisk fornektet kristendommen og all religion overhodet, på det sosiale område gjorde noe av det som skulle være gjort ut fra den kristne tanke. Derved fikk radikalismen en makt over menneskene som den ellers aldri hadde fått.

De krefter som så energisk tok hånd om arbeiderbevegelsen, og som kunne gjøre dette desto lettere som ingen annen med en slik energi forsøkte på, de hadde ikke bare sosiale og politiske hensikter, men også rent ideologiske, de innebar en ganske bestemt livs- og verdensanskuelse som i særlig grad kunne nyttiggjøre seg den sosiale og økonomiske kamp: nettopp ved å engasjere menneskene i denne kamp kunne de best nå sitt åndelige mål: å rette menneskesindets oppmerksomhet, dets interesse og dets lidenskap mot det materielle og praktiske, den sindets orientering mot denne verden som er ateismens mål og mening. Ateismen kunne overhodet ikke funnet et bedre middel for å hitføre dette mål enn den sosiale kamp – eller rettere sagt; kristendommen kunne overhodet ikke gitt den et bedre middel i hende enn det som gav seg av dens egen sosiale unnlatelsessynder.⁴⁸⁶

Vi ser at Brynildsen mener at kristendommen har sviktet på det sosiale området, slik den også sviktet ved at den overtok den rasjonalistiske arven fra romerne og dessuten motarbeidet den nye naturvitenskapen på 1600-tallet.

For å vende tilbake til Brynildsens syn på sosialismens historie: Slik beskriver han, i artikkelen ”Staten som forbryterskole”, sosialismens utvikling i det 19. århundre:

Sosialismen bar i sin ungdom med seg høye idealer om frihet og menneskeverdighet, men for disse idealer fantes der ikke dekning i den faktiske forestillingsverden og den tenkemåte som tiden og dens videnskap gav den i hende og hvormed den skulle virkeliggjøre sine håp. Den forbandt seg med det gjengse materialistiske verdensbillede, eller mangel på verdensbillede, og dens høye mål sank og sank inntil de gikk helt i ett med det primitive krav på størst mulig nytelse og velferd – sosialismen gikk til grunde i den platteste småborgerlighet, det blev produksjon og levestandard, brød og sirkus, istedenfor frihet og menneskeverdighet – sosialismen forrådt til det spissborgerlige hyge- [*sic*] og nytteideal!⁴⁸⁷

Brynildsen klandrer velferdsstaten for å ha gjort det materielle til et mål i seg selv. Mat på bordet er en forutsetning for at man skal kunne tale til mennesker om ånd og kultur, men det materielle må ikke bli et mål i seg selv, slik tilfellet er i velferdssamfunnet. Han peker på den generelle misnøyen i samfunnet, der man stadig vil ha mer, og aldri blir fornøyd så lenge man bare har fokus på de materielle verdiene. Brynildsen sier: ”Mennesket lever av brød, men ikke av brød alene; like så nødvendig det materielle livsgrunnlag er, like nødvendig er det at det virkelig er et grunnlag og ikke et mål.”⁴⁸⁸ Med denne uttalelsen parafraserer Brynildsen Jesu ord fra Matteus-evangeliet, hvor Jesus sier: ”Mennesket lever ikke av brød alene, men av hvert ord som

⁴⁸⁶ Brynildsen, ”Refleksjoner over norsk åndsliv”, *Spektrum*, nr. 1/1954, 55.

⁴⁸⁷ Brynildsen, ”Staten som forbryterskole”, *Spektrum*, nr. 3/1952, 241.

⁴⁸⁸ Brynildsen, ”Refleksjoner over norsk åndsliv”, *Spektrum*, nr. 1/1954, 56.

går ut av Guds munn.”⁴⁸⁹ Når Brynildsen bruker metaforen ”brød” i sin kritikk av velferdsstaten, må metaforen derfor forstås i lys av den bibelske konteksten.

En lignende kritikk av kultursituasjonen, hvor de materielle verdiene har blitt det overordnede mål, kommer til uttrykk i artikkelen ”Ideen som ble vekk”. Her skriver Brynildsen:

Arbeiderbevegelsens ulykke – og dermed hele samfunnets i dag – er at den bygget på den illusjon at det [brød] er d e t e n e n d v e n d i g e som vil bringe alt annet i tilgift, f. eks. kultur, interesse for åndsliv, sans for ubrukbare verdier – jeg mener verdier som ikke kan brukes til noe annet, ikke handles med, verdier som har sin verdi i seg selv. Det var den første illusjon, at velferden ville bringe noe slikt med seg. Og den henger sammen med den andre og større, men en av hjørnesteinene i ideologien, nemlig den at kulturen, åndslivet, de såkalte indre verdier er sekundære fenomener, funksjoner av de materielle forhold, eller som det het i den ideologiske jargong: O v e r b y g n i n g e r.

Denne ideologi er altså i sin kjerne anti-ideologisk og dens virkninger i folket, når den er sivet inn i tilstrekkelig mange, kan ikke være noen annen enn den store likegyldighet for enhver ideologi: Hvis ideer, åndsliv, religion, kunst, filosofi, etikk, bare er ”overbygninger”, ikke uttrykk for noe i mennesket som i seg selv er virkelighet – hvorfor så besvære seg denne skinnvirkelighet, når vi nu endelig har fått så godt tak på den virkelige virkelighet.⁴⁹⁰

Likegyldighet overfor åndelige og ideologiske verdier er med andre ord en konsekvens av den materialistiske filosofien og den effekten som en ontologisk materialisme har fått ved å virke lenge nok på menneskesinnene. Konsekvensen som følger, er manglende interesse for kunst, kultur og ideologier hos folket. ”Nydelse” og ”praktisk nytte” har blitt de overordnede verdiene. Jeg siterer her fra ”Refleksjoner over norsk åndsliv”:

Folket vender sig da også bort fra litteraturen og åndslivet og søker andre, bedre nydelsesmidler. Og hvem kan fortenke dem i dette! Hvis det virkelig er slik at vi bare har dette liv og at alt er endt med det, hvorfor da beskjeftige seg med noe så uvesentlig som litteratur og åndsliv, som altså bare er uvirkeligheter – for såvidt de ikke skaffer en nydelse eller er til praktisk nytte!⁴⁹¹

Ifølge Brynildsen har den materialistiske livsinnstillingen fått en slik makt over menneskesinnene, blitt så innarbeidet, og ideene forkynt så mye at de har blitt *mentalitet* i folket og derfor ikke trenger å bli hevdet mer.⁴⁹²

Brynildsen tar tak i lykke-begrepet og sier at levestandarden ikke skal være målestokk for vår lykke.⁴⁹³ Han kritiserer det han mener er velferdsstatens oppfatning av hva lykke er: ”Moderne menneskers forestillinger om lykke er mer og mer preget av den mentalitet som er

⁴⁸⁹ Jf. formuleringen i Matteus 4:4 slik det lyder i Det Norske Bibelselskaps oversettelse fra 1930, det vil si den bibeloversettelsen som var i bruk da Brynildsen levde (ny oversettelse kom, som tidligere nevnt, i 1978). (Se Mt. 4:4, *Bibelen. Den hellige skrift. Det gamle og det nye testaments kanoniske bøker*, revidert oversettelse av 1930.)

⁴⁹⁰ Brynildsen, ”Ideen som ble vekk”, *Verdens Gang*, 13.3.1965.

⁴⁹¹ Brynildsen, ”Refleksjoner over norsk åndsliv”, *Spektrum*, nr. 1/1954, 57.

⁴⁹² Ibid., 54.

⁴⁹³ Brynildsen, *Til forsvar for mennesket*, 25.

resultatet av den 'radikale' ånds innbitte kamp mot alle metafysiske verdier."⁴⁹⁴ Han hevder at staten gir folket brød og sirkus og dermed gjør dem sløve og likegyldige overfor åndelige verdier.

For å sette sin mening på spissen, uttaler Brynildsen seg i krasse ordelag om velferdsstaten: Han bruker uttrykk som "den sataniske drøm om *velferdsstaten*".⁴⁹⁵ Han sier til og med: "jeg anser mennesket for bedre stedt under diktaturets svøpe enn under velferdsstatens dyne."⁴⁹⁶ Sistnevnte uttalelse tjener som eksempel på hvordan hans spissformuleringer kan føre til misforståelser, dersom leseren ikke kjenner større deler av hans forfatterskap.

Statlige støtteordninger til kunstnere hadde vært et debatemne i norsk kulturpolitikk siden striden omkring diktergasjene på slutten av 1800-tallet. Også Brynildsen engasjerte seg i debatten om kunstnerlønn, og Olav H. Hauge skriver i sin dagbok den 23. april 1971, at Brynildsen deltok i et stort diskusjonsmøte i fjernsynet om forfatterens kår og litteraturens plass i kulturlivet. Blant annet ble stipendordninger for forfattere diskutert, og Brynildsen gikk imot et forslag om lønn fra staten til alle forfattere.⁴⁹⁷ Han skrev i 1974 en todelt kronikk med tittelen "Arbeideren er sin lønn verd", publisert i *Arbeiderbladet*, hvor han uttrykte sin motstand mot at forfatterne skal lønnes av staten og dermed bli hva han kaller statsansatte. Ifølge Brynildsen skyldtes kunstens dårlige kår at marxister lenge hadde formidlet at kunst og kultur kun er overbygninger i en hovedsakelig økonomisk og materiell virkelighet. Hans kritikk av materialismen i velferdsstaten kommer her klart til uttrykk:

Det heter seg at når Fanden blir gammel, går han i kloster. Det spørs om ikke marxismen nu begynner å dra sterkt på årene – for jeg ser at endog marxistene nu har begynt å klage så sår over tidens skremmende materialisme, forbrukermentalitet, etc. Det må vel være like før Profeten banker på klosterets port og bekjenner seg til ånden og evigheten.

⁴⁹⁴ Brynildsen, *Det nye hjerte*, 9.

⁴⁹⁵ Brynildsen, "Evangeliet som ukeblad", *Spektrum*, nr. 5/1951, 350. Forklaringen på uttalelsen "den satanistiske drøm om velferdsstaten" kan muligens finnes i essayet om Simone Weil – se neste note.

⁴⁹⁶ Uttalelsen er hentet fra essayet om Simone Weil. Jeg siterer teksten som leder frem til Brynildsens uttalelse, ettersom teksten i sin helhet belyser hans krasse formulering. Sitatet tjener for øvrig som eksempel på manglende skille i hans forfatterskap mellom formidling av fag og formidling av eget ståsted. Her synes han å være enig med Weil: "Og det farligste av alt for menneskeheten er politikens tendens til å tre i religionens sted, til å forvandle seg til mystikk, således som det skjer i de moderne diktaturer. Dette er tidens satanisme, denne verdens fyrstes gjerning. [...] *Det er ikke religionen som er opium for folket, men revolusjonen*", sier Simone Weil. For ved drømmen om det jordiske lykkerike drives menneskene inn i en tilstand hvori de er slaver uten å vite det, slaver av sin egen lavere natur. Det er bedre å være keiserens slave enn sin egen naturs. Det er bedre å bli lagt i lenker enn å luller i søvn, forutsatt at *bevisstheten* betraktes som et avgjørende gode. All den vold og satanisme som de kollektivistiske statsreligioner fører til, med den jordiske lykke som folkelig lokkemat, vidner også at deres utgangspunkt er galt: De behersker ikke virkeligheten med midler som er i pakt med målet, fordi dette mål selv er falskt og fordi de har et falskt bilde av virkeligheten. De fornekte det oversanseliges realitet, for å nyttiggjøre seg dets krefter til *sine* formål. I denne degradasjon av de religiøse krefter til bruk for det sosialistiske kollektiv så Simone Weil tidens dypeste forfall. De moderne demokratiers mål er prinsipielt ikke noe annet enn de moderne diktaturets, nemlig det jordiske lykkerike organisert av staten. For egen regning vil jeg da tilføye at jeg anser mennesket for bedre stedt under diktaturets svøpe enn under velferdsstatens dyne." (Brynildsen, *Det nye hjerte*, 184–185.)

⁴⁹⁷ Hauge, *Dagbok 1924–1994*, bd. 3, 683–684.

Hvem er det som gjennom generasjoner har bearbeidet folket med den materialistiske dogmatikk, hvem er det som målbevisst har gjort de hva [*sic*] kunne for å bibringe massene en anti-metafysisk en-dimensjonal oppfatning av verden og tilværelsen og lært at kultur, kunst, religion etc. bare er ”overbygninger” over den økonomiske og materielle virkelighet, og ikke noe fundamentalt? – Det er marxistene. Og det skal sies: De har seiret stort, de har gjort både borgere og arbeidere til paniske forbrukere og velferdssjeler, til lykkeslaver på jorden.

Til denne lykke hører ikke kunst og kultur. De er på ingen måte nødvendige for den materielle velferd som jo er den eneste virkelige, eftersom begreper som sjel og ånd, indre verdier, kultur for kulturens skyld, *for åndsmennesket skyld i hvert menneske* – alt dette er jo bare rester etter en fortidig metafysisk overtro på en ”åndelig virkelighet” og dens primære betydning i tilværelsen.

Et slikt samfunn hvori det store flertall for alvor har gitt seg over til den tro – den skal jo til og med være vitenskapelig underbygget! – at menneskelivet først og sist er av materiell art og følgelig at det eneste meningsfulle er å nyte de materielle goder så lenge dette korte og eneste liv varer – et slikt samfunn trenger ingen kunst og kultur. De hører egentlig også med til restene av den gamle åndelige overtro.⁴⁹⁸

Brynildsen tok et oppgjør med den konservative pressen i 1948, da han skrev ”Åpent brev til den konservative presse” i *VG*. Artikkelen kan synes malplassert i forbindelse med hans kritikk av Arbeiderpartistatens materialisme. Innlegget har allikevel sin berettigelse i denne sammenhengen: Odd Eidem omtaler artikkelen som ”en etsende analyse av ’vår konservative presse’”, og sier at her ”finner man omtrent samtlige forklaringer på hvorfor Arbeiderpartiet ikke har dyktige nok opposenter”.⁴⁹⁹ I denne artikkelen får vi også se Brynildsens syn på hva som fortjener betegnelsen ”kultur”. Han kritiserer at i kampen om spalteplass, må kunst og kulturstoff vike til fordel for sport, film og tegneserier, som i praksis blir vurdert som viktigere. *Aftenposten*, som en del av den konservative pressen, skulle vært den fremste forkjemper for de åndelige verdiene, men lar seg i stedet styre av pengesekken og massens krav. *Aftenposten* oppfører seg som om den marxistiske ideologien hadde rett – at økonomi er mer grunnleggende enn åndsliv:

De konservative vil naturligvis skrike opp om at de a n d r e ikke er bedre. Det er ikke riktig: Den marxistiske presse er langt bedre, fordi den er mindre hyklerisk. Den betrakter ifølge sin ideologi åndslivet som underordnet det økonomiske og praktiske liv, og den har aldri framstilt [*sic*] seg som forsvarer av kulturens tradisjoner. Den konservative presse bekjemper marxismen i navnet – og på det politisk-økonomiske område. Men selv har den forlenget gjort marxismen til sannhet: den marxistiske teori er det eneste realistiske synspunkt man kan anlegge på dens virksomhet – det avgjørende er hensynet til økonomien, til den politiske maktkamp og til massene. Kulturen er bare et nødvendig onde, et trekk de ennå syns de må ha med sin maske – og en kamuflasje av den virkelige hensikt, som er av ren, rå økonomisk og politisk art. [...]

En så hensynsløs materialisme og en så monstrøs mangel på kulturvilje som den der behersker landets ledende konservative avis – den skal man lete lenge etter. I forhold til den lyser Friheten [NKPs avis, min anm.] som et høytstående idealistisk foretakende. Friheten gjør visstnok ingen god forretning, men der har

⁴⁹⁸ Brynildsen, ”Arbeideren er sin lønn verd” (del I), *Arbeiderbladet*, 14.1.1974; ”Arbeideren er sin lønn verd” (del II), *Arbeiderbladet*, 15.1.1974. Sitatet er hentet fra del II av kronikken. Her kommer det også til syne at Brynildsen stilte seg negativ til statens innkjøpsordning for skjønnlitteratur (innført i 1965). Ifølge Brynildsen medførte innkjøpsordningen at ”en flom av likegyldige skrivelier” slipper ut på markedet. Se dessuten Kokvold, ”Statens innkjøpsordning for bøker en katastrofe for det litterære nivå”. Kraftig tale fra vinneren av Vestfold fylkes kulturpris 1973, Aasmund Brynildsen”, *Tønsberg Blad*, 23.11.1973.

⁴⁹⁹ Eidem, ”Med slipset bak på ryggen”, *Verdens Gang*, 6.12.1960.

de en idé. Der i huset passer den marxistiske teori ikke. Aftenposten er en storartet forretning, men der har de ingen annen idé enn denne ene: profitt. Der stemmer den marxistiske teori ypperlig. Dette er for tiden forholdet mellom marxistene og deres kritikere.⁵⁰⁰

Grunnen til at Brynildsen rettet kritikk mot den konservative pressen, var at ”det jo er de konservative som særlig framstiller seg som idealismens, frihetens og de åndelige verdiers forsvarere”. Men ifølge Brynildsen er det motsatte tilfelle:

Kvantitativt bedømt spiller åndslivet for våre konservative en forsvinnende liten rolle i forhold til den altoverskyggende betydning de tillegger sportsidiotien, filmdilla og økonomien. Av dette kan man vanskelig slutte noe annet enn at de konservatives store ord om idealismen, om ånden og dens makt, er tomt snakk, dilettantisk utført kamuflasje. De er naturligvis like materialistiske og like lei av ånd som alle andre.⁵⁰¹

Uttrykk som ”sportsidiotien” og ”filmdilla” viser at Brynildsen ikke hadde noe til overs for det som senere skulle bli kalt ”det utvidede kulturbegrep”, som ble innført i etterkrigstiden, og som fikk sitt gjennombrudd i begynnelsen av 1970-årene. Sport, film, tegneserier og andre fritidsaktiviteter skulle nå falle inn under betegnelsen kultur. Kultur skulle ikke være begrenset til det man i dag gjerne kaller ”finkultur”, i motsetning til ”populærkultur”, betegnelser som har tvunget seg frem nettopp på grunn av det utvidede kulturbegrepet.⁵⁰²

Brynildsens kritikk av materialisme og forbrukermentalitet kommer også til uttrykk når han kommenterer studentopprøret på slutten av 1960-tallet. Studentopprøret i 1968 var delvis rettet mot forbrukersamfunnet, i tillegg til professorvelde, umyndiggjøring av studentene og effektivisering av studiene. Slutten av 1960-tallet var preget av økende politisk engasjement, og viktige stikkord her er utdanningsekspløsjonen, USAs krig i Vietnam og Vestens økonomiske utvikling. Studentopprøret gjorde seg gjeldende i Norge først i 1969. Opprøret ble ledet av sosialister, noe som medførte et generelt samfunnskritisk aspekt ved opprøret.⁵⁰³ I dobbelkronikken ”Den totale politisering” (1969) tar Brynildsen for seg studentopprøret og nymarxisten Herbert Marcuse – en av opprørets inspiratorer. Brynildsen hevder at årsakene til forbrukerhysteriet og massekonsumet er å finne i mentalitetsendringen som har funnet sted siden 1600-tallet, da verdensbildet ble kvantifisert, og bare det som kan telles, måles og veies kan gi oss sann viten om det som blir sett på som den objektive virkelighet. Den menneskelige psyke fikk sekundær status. Fra og med de franske materialistene i opplysningstiden, har menneskets oppmerksomhet blitt ensidig rettet mot den materielle virkelighet, hevder Brynildsen. Vendingen mot den konkrete virkelighet har endret menneskenes bevissthetstilstand og gjort

⁵⁰⁰ Brynildsen, ”Åpent brev til den konservative presse”, *Verdens Gang*, 13.3.1948.

⁵⁰¹ Ibid.

⁵⁰² Om det utvidede kulturbegrep, se f.eks. Eriksen, Hompland og Tjønneland, *Et lite land i verden*, 85–89; Slagstad, *De nasjonale strateger*, 395, 400.

⁵⁰³ Hansen (red.), *Norsk tro og tanke*, bd. 3, 611.

forbrukerhysteriet mulig. Han finner forutsetningene for avsetningen av unødvendige forbruksvarer i det han kaller ”det nødvendige avtager- og destruksjonsapparat” i folket, det vil si den mentalitet som anser den materielle virkelighet som den eneste *virkelige*, og som dermed utgjør det konsumapparat som gjør overflodsproduksjonen mulig.⁵⁰⁴

Brynildsen fremsatte lignende tanker i kronikken ”I videnskapens vold” fra 1972: Naturvitenskapens mekanistisk-materialistiske anvendelse har tingliggjort både den døde og den levende materie, både naturen og mennesket. Den teoretiske materialismen har medført en praktisk materialisme som har blitt mentalitetsskapende. Forbrukersamfunnets ”umettelige tingbegjær” er en mentalitet som ”har sin opprinnelse i den mekanistisk-materialistiske tolkning av naturvitenskapen”. Løsningen er, ifølge Brynildsen, en total omvurdering av dagens høyeste autoritet, naturvitenskapen, og dens filosofi. En slik endring er nødvendig for å snu den materialistiske utviklingen i samfunnet, en materialisme som bare kan ende med at ”vi skjærer over den grenen vi sitter på”.⁵⁰⁵ Vi ser her at Brynildsen fører *også* forbrukersamfunnets massekonsum tilbake til den materialistiske tolkningen av naturvitenskapen.

Brynildsens kritikk av Arbeiderpartiets materialistiske ideologi og menneskesyn kom også til uttrykk i hans innlegg under 1950-tallets språkstrid omkring samnorsk. Han skrev et konservativt riksmål, noe som fremgår av sitatene i denne hovedoppgaven.⁵⁰⁶ Han stod derfor ikke passivt på sidelinjen da kampen omkring samnorsk raste på begynnelsen av 1950-tallet. Fokuset i resten av dette kapitlet vil være rettet mot hans regimekritiske strid for ”sproget”.

Betegnelsen ”samnorsk” ble lansert av språkforsker og professor Moltke Moe i 1909. Han brukte betegnelsen for hva han anså som det endelige målet for språkutviklingen, nemlig at de to målformene, landsmål og riksmål, etter hvert skulle smelte sammen til ett felles skriftspråk.⁵⁰⁷ Den konkrete foranledningen til 1950-tallets språkkamp var rettskrivningsreformen av 1938, hvor ”samnorsklinjen” gikk av med seieren – et arbeid ledet av Arbeiderpartiets Halvdan Koht.⁵⁰⁸ Krigen tok oppmerksomheten bort fra 1938-reformen, men da freden kom og tilnærmingen mot samnorsk skulle innføres i skoleverket, blusset debatten opp.⁵⁰⁹ Ifølge Dag Østerberg kunne

⁵⁰⁴ Brynildsen, ”Den totale politisering” (del I), *Morgenbladet*, 4.6.1969; ”Den totale politisering” (del II), *Morgenbladet*, 5.6.1969.

⁵⁰⁵ Brynildsen, ”I videnskapens vold”, *Morgenbladet*, 25.11.1972.

⁵⁰⁶ I 1973 ble han tildelt Oslo Riksmålsforenings litterære pris for ”fremragende behandling av riksmålet”. (Alan, ”Et kjempende menneske”, *Sandeffjords Blad*, 8.12.1973.) Roddvik bemerker at Brynildsen hadde en mer konservativ språkføring i bøker som kom ut på Servolibris sammenlignet med utgivelser på Dreyer i samme tidsrom. (Roddvik, *Lyset fra Tabor*, 55.)

⁵⁰⁷ Lars Roar Langslet, *I kamp for norsk kultur. Riksmålsbevegelsens historie gjennom 100 år*, Riksmålsforbundet, Oslo 1999, 63.

⁵⁰⁸ Om Koht og samnorskprosjektet, se Slagstad, *De nasjonale strateger*, 390–394.

⁵⁰⁹ Om samnorsk-debatten, se Dahl, *De store ideologienes tid*, 378–389.

arbeiderbevegelsen og sosialistene ”oppfatte det å tilnærme de to språkformene til hverandre som en side ved den allmenne kamp for sosial utjevning”,⁵¹⁰ ettersom riksmålet tradisjonelt sett var forbundet med embetsstanden og borgerskapet.

Norsk Språknemnd ble opprettet i 1951, og hadde som formålsparagraf å fremme den språklige tilnærmingen mellom de to målformene, som fra henholdsvis 1923 og 1929 ble kalt bokmål og nynorsk.⁵¹¹ Den norske Forfatterforening lot seg representere i Norsk språknemnd, og som en protest mot representasjonen dannet en tredjedel av Forfatterforeningens medlemmer sin egen forfatterforening, Forfatterforeningen av 1952. Samnorsk-striden toppet seg med en underskriftskampanje i regi av Foreldreaksjonen mot samnorsk, da over 400.000 underskrifter ble samlet inn mot den nye målformen. Flere antroposofer fra *Spektrum*-kretsen engasjerte seg i riksmålssaken. Ifølge Hans Fredrik Dahl var det i språksaken at den antroposofiske opposisjonen hadde størst påvirkning: Uten *Spektrum*-kretsens medvirkning hadde ikke kampen mot samnorsk fått en slik gjennomslagskraft. Dahl sier at Brynildsen var blant dem som her stod i en ”noe mindre fremskutt posisjon”, mens Ernst Sørensen og André Bjerkes ”betydning for riksmålsbevegelsens aktivistiske fase 1950–58 kan vanskelig overdrives”. Dahl sier videre at ”antroposofenes lære om språket som en myte- og meningsbærende struktur ga dem en spesiell affinitet til kampen for det tradisjonsbærende riksmålet”.⁵¹²

I *Spektrum*-artikkelen ”Arnulf Øverland og sprogstriden” er Brynildsens hovedpoeng at statens språkpolitikk og samnorsken er en konsekvens av det materialistiske livssyn som regjerer i Arbeiderpartiet, den ”materialisme som den radikale garde har hjulpet til makten”.⁵¹³ Øverland hadde vært ivrig kulturradikaler, og var formann i Riksmålsforbundet. Ifølge Brynildsen måtte Øverland, som gammel kulturradikaler og samnorsk-motstander, innse at skriftspråkets situasjon *ikke* kan betraktes isolert sett, men må sees i sammenheng med regjeringens materialisme. Brynildsen mener at arbeiderpartistatens syn på språk og ord er at man ikke har behov for et ”opphøyet” kulturspråk, fordi språk kun blir sett på som et praktisk kommunikasjonsmiddel.

⁵¹⁰ Dag Østerberg, ”Sosialdemokrati – et nytt venstre – nyliberalisme. Norsk idéhistorie fra 1945 til 2000”, i *Norsk tro og tanke*, red. av Hansen, bd. 3, 197.

⁵¹¹ I 1923 endret statlige myndigheter betegnelsen ”riksmål” til ”bokmål”, en avgjørelse riksmålstilhengerne ikke godtok. Betegnelsen ”bokmål” blir derfor av riksmålsbrukerne brukt om – slik Lars Roar Langslet uttrykker det – ”de statspålagte ’rettskrivningene’ som har hatt til formål å bryte ned riksmålets tradisjonelle struktur”. (Langslet, *I kamp for norsk kultur*, 148.) Langslet påpeker at de fleste historiske oversikter daterer målformenes navneendring til 1929 (da også ”landsmål” fikk betegnelsen ”nynorsk”), men sier at betegnelsen ”bokmål” kom inn i lovverket allerede i 1923. (Ibid., 137.)

⁵¹² Dahl, *De store ideologienes tid*, 385. Dahl bemerker også at ”i hvilken utstrekning de fungerte ideologisk som antroposofer, og hvordan deres indre nettverk egentlig virket, hører til de ennå uavklarte sider av kulturlivet i 1950-årene”. (Ibid.)

⁵¹³ Brynildsen, ”Arnulf Øverland og sprogstriden”, *Spektrum*, nr. 1/1951, 12.

Ifølge ham lærer den materialistiske livsanskuelsen at ”ånd” bare er et ord, og ord er ikke ånd.⁵¹⁴ Brynildsen mener tvert imot at ordet er ”åndens viktigste organ i verden”.⁵¹⁵ Språksaken gjelder at makthaverne vil at arbeideren skal bli ”den nye epokes konstituerende mennesketype”,⁵¹⁶ en mennesketype som ifølge makthaverne ikke har behov for et kulturspråk, et rendyrket skriftspråk, fordi folket ”skal produsere og atter produsere og dernest skal det være lykkelig. Ingen av delene krever et kultursprog – *ennsi to!* Et greit og liketil samnorsk er mer enn tilstrekkelig!”⁵¹⁷ Brynildsen mente at grunntrekkene i denne nye mennesketypen, som er idealet, er verdsligheten, det dennesidige og jordvendte, hvor menneskenes tanker ”kryper langs jorden”. Derfor er det ikke språket som først og fremst må reddes. I stedet må det i mennesket som skaper behov for et kulturspråk vekkes til live igjen, og da vil det rendyrkede skriftspråk redde seg selv. Språksituasjonen er derfor bare et *symptom* på den egentlige årsak: Materialismen som råder i arbeiderpartistaten.⁵¹⁸

I essayet ”Hører ordet keiseren til?” kritiserer Brynildsen statens syn på språk og innføringen av samnorsk. Bakgrunnen for denne artikkelen var at han tidligere, i *Spektrum*-artikkelen ”Evangeliet som ukeblad”, hadde gått hardt ut mot Bibelselskapets moderniserte ungdomsutgave av Markus-evangeliet.⁵¹⁹ Etter å ha fått motbør for denne artikkelen, skrev han ”Hører ordet keiseren til?”, hvor han argumenterer for at en konservativ oversettelse av evangeliet hadde vært mer passende enn oversettelsen til det han kaller ”moderne vulgærnorsk”. Her sier han, i forbindelse med statens innføring av samnorsk:

⁵¹⁴ Ibid., 14.

⁵¹⁵ Brynildsen, ”Kommentar”, *Spektrum*, nr. 1/1952, 91.

⁵¹⁶ Brynildsen, ”Arnulf Øverland og sprogstriden”, *Spektrum*, nr. 1/1951, 13.

⁵¹⁷ Ibid., 10.

⁵¹⁸ Brynildsen var ikke bare iherdig motstander av samnorsk – han hadde heller ikke sansen for at norske diktere, som Henrik Wergeland, ble ”oversatt” til samtidens bokmål i skolens lesebøker. Ifølge Brynildsen utgjør ”den til bokmål forfalskede Wergeland” en ”sjelelig kvalitetsendring” sammenlignet med originalen, og virkningen av å lese Wergeland på bokmål er annerledes enn å lese ham i original. Det nye sjelelige preg og den nye virkning ”er trukket så langt ned i det hverdagslige og trivielle som det for tilfellet var mulig, det er berøvet høitiden, flukten og kraften, det er kastret. Det er derved muligens blitt mer norsk. Det er ihvertfall blitt grått og sidrumpet.” (Brynildsen, ”Kampen om mennesket”, *Ordet*, nr. 2/1950, 44–45.) ”Kampen om mennesket” dreier seg om *menneskesinnet* og hva menneskesinnet skal være rettet mot: ”ved å rette selve organet mot det konkrete, trivielle, vulgære og profane og stemme grunntonen helt etter det, fjernes uten videre alle muligheter for å uttrykke opplevelser av en høyere og dyperegående art”. (Ibid., 44.) Han sier videre: ”Den ruinerende virksomhet som bokmålsfolket i våre norske lesebøker utøver overfor dikterne, er ikke rettet mot deres stil i og for sig, men mot det menneskebillede som denne stil gav form.” (Ibid., 47.) Ettersom språk for Brynildsen ikke bare et nøytralt kommunikasjonsmiddel, men at språk også er formidler av ånd, mener han at vi fjerner noe av diktverkets ånd når vi oversetter det fra riksmål til bokmål. (Ibid., 46.) Den samme holdningen til bokmål-oversettelser kommer til uttrykk når Brynildsen går ut mot en nytgivelse av Nils Kjærs *Epistler*, som var blitt revidert etter språkreformen av 1917 – en reform som tok sikte på å øke tilnærmingen mellom de to målformene – nettopp den reformen som Kjær selv hadde vært så imot og kalt ”Sjölisproget”, etter at den ene stemmen til en ved navn Sjøli hadde vært utslagsgivende for innføringen av språkreformen. Kjær hadde vært fortørnet over at noe så grunnleggende som språket skulle kunne endres med simpelt flertall, noe Brynildsen sa seg enig i. (Brynildsen, ”Nils Kjær på Sjölisproget”, *Ordet*, nr. 1/1950, 21.)

⁵¹⁹ Brynildsen, ”Evangeliet som ukeblad”, *Spektrum*, nr. 5/1951, 249–353.

Staten vil at de [kirken] skal mene at sproget først og fremst er et "praktisk kommunikasjonsmiddel", som helt er beregnet på det praktiske og materielle liv.

Staten mener på ingen måte at i begynnelsen var Ordet, den mener at i begynnelsen var der f. eks. sult og tørst og så kom der noen sultne og tørste lyder. Og så blev Ordet til. Dette blev også uttrykk for – og preget av – den mer "utviklede" menneskehets overtroiske forestillinger om oversanselige verdier og realiteter, og der skapt skriftsprog hvori mennesket først og fremst søkte å fastholde sin opplevelse av disse. Nu er imidlertid det moderne videnskapelige og jordnære menneske kommet til erkjennelse av at alt dette var overtro og livsflukt og i Norge er man endelig nådd så vidt – først og fremst gjennom det socialitiske partis makt og virke i folket – at man vil gjøre alvor av denne erkjennelse for sprogets vedkommende. Det norske skriftsprog skal rykkes ut av den lange overtroiske periode, da det først og fremst var de åndelige verdier og sjelelige kvaliteter det blev stemt efter, og bringes ned på en praktisk og empirisk basis: Der skal nu skrives som der tales, mest mulig, og som der tales av *folket*; og folket, det er selvfølgelig – i full overensstemmelse med hele den kvantitative synsmåte – identisk med *massen*.⁵²⁰

Brynildsen hevder at kirken ikke har noen mening om språksaken fordi kirken tror språksaken angår kulturen og ikke kristendommen. Men språksaken angår kristendommen, og mennesket, i høyeste grad; språksaken "angår ordet, og gnisten av Gud i den som skulle være hans bilde".⁵²¹ Ifølge Brynildsen gir språk uttrykk for et folks åndelige forestillinger og indre liv: "Helt inn i de fineste nuanser [*sic*] preges et folks sprog av dets åndelige forestillingsverden og av den sjelelige atmosfære det lever i. Idag lever massene i en helt dennesidig forestillingsverden og i en a-religiøs livs-stemning."⁵²²

I essayet "Natur og kultur", publisert i *Farmand* (1962), oppsummerer Brynildsen sitt syn på forholdet mellom makthavernes materialistiske tenkemåte, språk og kultur.⁵²³ Han mener det er umulig å forstå det som skjer på kulturfronten i samtiden dersom man ikke ser at kulturbegrepet er i ferd med å miste sin mening. Han skriver "at det bilde av mennesket som velferdsstaten former sig efter ikke levner noen plass for fenomenet kultur. Det er ikke bare den 'gammeldagse' religion og moral tidens mennesketype ønsker å kvitte sig med, men også det gammeldagse kulturbegrep". Han definerer "å kultivere" som å dyrke, tukte, velge ut og hjelpe det utvalgte til vekst. Kultur er ifølge ham "dyrket natur, natur tatt i besiddelse av en bevissthet, bearbeidet ut fra et bestemt indre ideal, et bestemt bilde av hva som er menneskets oppgave og mål". Han sier at en slik definisjon av kultur er umulig ut fra den rådende, alminnelige forestilling om virkeligheten – den naturalistiske – som anser begreper som bevissthet, indre bilde og ideal bare som funksjoner av naturen, hvor det menneskelige indre liv og intellektuelle uttrykk bare er "bifenomener, 'sekundære kvaliteter'" og kun en biologisk funksjon. Den naturalistiske tenkning medfører en kulturfiendtlig holdning i samfunnet når den har fått

⁵²⁰ Brynildsen, "Hører ordet keiseren til?", *Spektrum*, nr. 1/1952, 88–89.

⁵²¹ Ibid., 90.

⁵²² Ibid., 89.

⁵²³ Brynildsen, "Natur og kultur", *Farmand*, nr. 9/1962, 65–67.

bearbeidet menneskenes tankeliv lenge nok. Brynildsen mener at norsk språkpolitikk er et eksempel i så måte, hvor målet ikke lenger er et kulturspråk ”i ordets gamle forstand”, ”ikke et instrument hvormed vi kan uttrykke tanke og følelse så differensiert som mulig”, men defineres som ”et ’kommunikasjonsmiddel’, et praktisk hjelpemiddel i samfundet, og dertil trenges ingen subtiliteter”. Språket har blitt gjort til gjenstand for ”en grovt kvantitativ vurdering og behandling”. Ifølge Brynildsen er det bevisstheten om det indre livs realitet, ”om nødvendigheten av å tukte og dyrke det, som er gått tapt, som målbevisst er underbundet av folkeforførere, og det er den som må gjenerobres. Det er den kulturkampen og sprogstriden står om”.⁵²⁴

Brynildsens spiritualistiske grunnsyn gir seg utslag også når han omtaler *kulturen* og hva den ideelt sett skal være. I essayet ”Kulturen – det egentlige fellesmarked”, opprinnelig holdt som foredrag i det Norske Studentsamfund (mars 1962), gir han følgende definisjon av hva kultur er:

Kultur – det er ikke bøker og bilder – det er ikke engang nødvendigvis evnen til å kunne lese i bøker, men evnen til å lese i tingene – ikke den musikken vi hører, men det er alt det den bygger opp, gjør bevisst, gir lys og ordnet liv i vårt eget indre, det er personlighetens indre vekst og selverobring og dens erobring av verden og tilværelsen som indre sjelelig og åndelig realitet. Kultur er din egen og hele naturens og historiens streben efter å bli ånd og bevissthet, *til å bli indre erobret og forvandlet natur*.⁵²⁵

I lys av en slik kulturoppfatning, blir Brynildsens kritikk av det utvidede kulturbegrep forståelig, og ut fra en slik definisjon av ”kultur”, blir også hans kritikk av statens språkpolitikk og velferdsstatens materialistiske verdigrunnlag tydelig.

I dette kapitlet har vi sett følgende: Brynildsen mente at den europeiske ateisme, rasjonalisme og materialisme, som kun regner med en materiell og fysisk virkelighet, har blitt innarbeidet i folket som *sinnsretning*, blitt *mentalitet*, og at materialismen derfor har blitt desto farligere enn om den bare hadde vært teoretisk. Han årsaksforklarer både kommunismen og nazismen med henvisning til Europas materialistiske filosofi, som retter søkelyset kun på den materielle og fysiske virkelighet – den eneste virkelighet, sett fra en ateistisk livsanskuelse. Videre benytter Brynildsen en lignende fortolkningsnøkkel på situasjonen i etterkrigstidens Norge: Han forklarer kulturlivets magre kår i sin samtid (slik *han* tolker kultursituasjonen) – i velferdsstatens tid – med henvisning til Arbeiderpartiets materialistiske verdigrunnlag og arbeiderbevegelsens kobling til 1800-tallets ateistiske filosofi. Når det gjelder forbrukersamfunnets fremvekst, henviser han til mentalitetsendringen som har funnet sted etter den vitenskapelige revolusjon: Fra og med de franske materialister i opplysningstiden har

⁵²⁴ Ibid., 67.

⁵²⁵ Brynildsen, *Fornuft og besettelse*, 42–43.

menneskets sinn blitt ensidig rettet mot den materielle virkelighet. Også her årsaksforklarer Brynildsen ”problemene” i samtiden med å henvise til den vitenskapelige revolusjonens kvantifisering av verdensbildet og den påfølgende materialistiske tolkningen av naturvitenskapen.

Avsluttende betraktninger

Aasmund Brynildsens forfatterskap kan med fordel kalles ”et eneste stort og lidenskapelig innlegg mot det vi med et sammenfattende ord kaller tidsånden”, slik Niels Magnus Bugge har uttalt det.⁵²⁶ Brynildsens innlegg i samtidens idédebatt bar preg av hans spiritualistisk-idealistiske grunnsyn. Ut fra sitt spiritualistiske helhetssyn kritiserte han oppfatninger i sin samtid og i fortidens idéhistorie – oppfatninger som stred mot hans menneskesyn og hans verdensanskuelse. Alle former for reduksjonistiske tilnærminger til fenomenet menneske, vitenskapelige så vel som politisk-ideologiske, ble kritisert.

Hans religiøse grunnsyn er ikke lett å plassere i bås, ettersom han også kritiserte kirkesamfunnene for å ha spilt fallitt – muligens med unntak av den gresk- eller russisk-ortodokse kirke. Årsaken til dette unntaket er at den ortodokse kirke, ifølge Brynildsen, er det kirkesamfunnet som i størst grad ivaretar den kristne mystikken som en del av kirkens sentrale lære. For ham var *mystikken* den eneste form for sann religion, et felles og forenende element i alle religioner.

Etter Brynildsens mening skulle kristendommen ha tatt opp i seg den naturvitenskapelige bestrebelsen etter å oppnå sann viten, som kirken hadde motarbeidet da den nye naturvitenskapen vokste frem på 1600-tallet. Så til tross for at Brynildsen i hovedsak rettet skytset mot vitenskapelig reduksjonisme, politisk materialisme, ateistisk naturalisme og moralske forfallstendenser i samtiden, var hans hovedanliggende at kristendommen, slik den har utviklet seg innen kirkesamfunnene, må gjennomgå en indre fornyelse.

Brynildsen mente at løsningen er et *kristent* verdensbilde hvor naturforskningen har sin rettmessige plass, jamfør Chardins ideer om forening av kristen mystikk og naturvitenskap. Brynildsen var ikke reaksjonær i den forstand at han ønsket en reversering tilbake til middelalderens syntese mellom religion og vitenskap. Han mente at oppløsningen av middelalderens hierarkiske verdensbilde var en nødvendig forutsetning for utviklingen av enkeltmenneskets frihet. Hans blikk var rettet fremover, og her inntok Chardin, Heitler og Portmanns teorier om menneskets situasjon i verden en sentral plass – især Chardins fremtidsvisjoner om menneskehetens ”planetariske enhet”.

Brynildsens prosjekt innebar altså vel så mye kristendomskritikk som materialismekritikk. Kristendomskritikken rettet han mot den kristendomsform som forkynnes i dagens kirkesamfunn.

⁵²⁶ Niels Magnus Bugge i *Ord om Aasmund Brynildsen til hans minne*, 49.

Fordi han la den ultimate skylden for ”krisen” i samtidens kultursituasjon på kirkens feilgrep i fortiden, kritiserte han derfor kristendommen i like stor grad som vitenskapen. Utviklingen gikk feil ved modernitetens begynnelse, da kirken motarbeidet den nye naturvitenskapen – som Brynildsen anså som et nytt ledd i utviklingen av menneskets bevissthet. Men egentlig blir det mer korrekt å si at ifølge Brynildsen gikk utviklingen feil allerede i kristendommens barndom, da mystikken, som han mente var den opprinnelige kjernen i ur-kristendommen, ble fortrenget til fordel for dogmatikk og rasjonalisme – en arv han hevdet at den katolske kirke overtok fra den romerske kulturen. Hans kritikk kan derfor sees som mer enn en ren modernitetskritikk, fordi røttene til den feilaktige utviklingen ifølge ham gikk lenger tilbake enn ved modernitetens begynnelse.

Brynildsen foretok en *reduksjon* av historiske årsaksforklaringer når han førte de fleste ”problemer” i samtiden tilbake til naturvitenskapens skjebne på 1600-tallet og den påfølgende materialistiske fortolkningen av naturvitenskapen. Å føre samtidens problemer tilbake til de materialistiske tolkningene av naturvitenskapen, kan sees som en arv Brynildsen brakte med seg fra antroposofien. Et annet aspekt ved hans tenkning som minner sterkt om antroposofien, er synet på forholdet mellom tro og viten, mellom vitenskap og religion. Hans løsning på forholdet mellom disse to områdene lå tett opp til antroposofiens løsningsforsøk. Troen er ikke forbeholdt religionen, og tenkningen heller ikke forbeholdt vitenskapen. Brynildsen hevdet at tenkning og erfaring er konstituerende elementer også innen den mystiske erkjennelsesveien, hvor man oppnår en objektiv viten. Det subjektive er derfor ikke forbeholdt religionen, og det objektive ikke forbeholdt naturvitenskapen. På dette feltet er antroposofiens påvirkning på Brynildsen tydelig. Antroposofiens løsningsforsøk kan som sagt forstås som en reaksjon på 1800-tallets klippefaste tro på naturvitenskapen og dens objektive metoder.

Brynildsens vektlegging av mystikkens rasjonelle og metodiske vei mot en objektiv erkjennelse av den oversanselige virkelighet, samt hans betoning av enheten mellom ånd og materie, kan som sagt tolkes som en idémessig arv fra antroposofien. Imidlertid er det viktig å presisere at han tok eksplisitt avstand fra Rudolf Steiners tankeunivers. Steiners åndsvitenskap innbefattet en detaljert og komplisert verdensanskuelse som står fjernt fra Brynildsens mer tilbakeholdne betraktninger om den oversanselige virkelighet. Begge forsøker imidlertid å benytte naturvitenskapenes metodiske objektivitets-krav på mystikerens vei mot oversanselig viten.

Hans Fredrik Dahl har omtalt Brynildsen som ”en av etterkrigstidens mest interessante idégivere i Norge”.⁵²⁷ Brynildsens forfatterskap har imidlertid blitt viet lite oppmerksomhet, tatt i betraktning hans rolle som ”interessant idégiver”. Det faktum at han representerte lite tidstypiske ideer, og ble oppfattet som reaksjonær, har bidratt til å holde ham i glemselen. Brynildsens essayistiske forfatterskap, der han fremstår som representant for et spiritualistisk helhetssyn, utgjør et interessant studium – et studium som også kaster lys over norsk kulturdebatt fra 1930-tallet og frem til Brynildsens død i 1974.

I min hovedoppgave har Brynildsens virksomhet som *kulturformidler* kommet i bakgrunnen for hans *kulturkritiske* virke. Derfor er det viktig å minne om at *kulturformidlings*aspektet var vel så mye hans hovedanliggende. Bøker og essays om tenkere fra europeisk idéhistorie – for eksempel Plotin, Mester Eckehart, Cusanus og Kepler – er tilgjengelige i biblioteker og antikvarier. Brynildsen var formelt sett autodidakt og ikke ferdigutdannet akademiker fra noe universitet, men han hadde en kraftig røst og en sylskarp penn. Hans forfatterskap fortjener mer oppmerksomhet.

⁵²⁷ Dahl, *De store ideologienes tid*, 373.

Litteratur

Tekster av Brynildsen er oppført i kronologisk rekkefølge i en egen litteraturliste. (Kronologien innad i hvert kalenderår kan avvike.) Andre tekster er oppført alfabetisk i en påfølgende liste. Når det gjelder oversettelser og senere utgaver, er originaltitler og opprinnelig utgivelsesår kun oppgitt i tilfeller der jeg finner opplysningene relevante.

Jeg viser for øvrig til den fyldige bibliografien i Roddviks *Lyset fra Tabor*, hvor over 350 titler av Brynildsen er oppført. Av disse er 17 egne bokutgivelser, omtrent 250 er tekster i aviser, tidsskrifter og blader, samt en rekke innledninger, etterord og essays i ulike bøker. Samtlige av tekstene i bibliografien som Roddvik har utarbeidet, har bidratt til min forståelse av Brynildsens kulturkritikk, og dermed dannet bakgrunnsmateriale for hovedtesen i hovedoppgaven. I litteraturlisten har jeg imidlertid kun oppgitt tekster av Brynildsen som er benyttet direkte i oppgaven. Det har vært et møysommelig arbeid å skaffe til veie alle artiklene via Nasjonalbibliotekets arkiv, og jeg kan derfor være behjelpelig med kopier, dersom det skulle være av interesse for noen.

Tekster av Aasmund Brynildsen

Brynildsen, Aasmund: "Materialismens kjærlighet", *Janus*, nr. 6/1935, 452–455.

_____: "Melodien som blev vekk", *Janus*, nr. 7/1937, 523–525.

_____: "Omstendighetene har skylden!", *Janus*, nr. 2/1938, 186–189.

_____: "Hadde den bare hatt svævet!", *Janus*, nr. 9–10/1938, 854–857.

_____: "Mennesket, alle tings mål", *Janus*, nr. 10/1939, 805–834.

_____: *Dommen til døden*, Dreyers Forlag, Oslo 1946.

_____: "Fremtidens problemstilling", *Spektrum*, nr. 1/1947, 14–19.

_____: "Destruksjonen, vitenskapen og det moderne menneske", *Spektrum*, nr. 5–6/1947, 314–326.

_____: "Dødsstraffens problem", *Spektrum*, nr. 2/1948, 97–104.

_____: "Åpent brev til den konservative presse", *Verdens Gang*, 13.3.1948.

_____: "Brev fra en kjetter til en ennu rett-troende. Med en hilsen til den Radikale Intelligens – for det tilfelde at den ennu eksisterer", *Vinduet*, nr. 9/1949, 679–686.

_____: "Nils Kjær på Sjølisproget", *Ordet*, nr. 1/1950, 21.

_____: "Kampen om mennesket", *Ordet*, nr. 2/1950, 44–48.

_____: "Til et timeglass", *Spektrum*, nr. 3/1950, 209–211.

- _____: "Rusland – Europas billede", *Spektrum*, nr. 5/1950, 297–303.
- _____: "Arnulf Øverland og sprogstriden", *Spektrum*, nr. 1/1951, 8–16.
- _____: "Den russiske profeti", *Spektrum*, nr. 2/1951, 95–102.
- _____: "Evangeliet som ukeblad", *Spektrum*, nr. 5/1951, 349–353.
- _____: "Simone Weil" (del I), *Spektrum*, nr. 6/1951, 402–413.
- _____: "Simone Weil" (del II), *Spektrum*, nr. 1/1952, 43–59.
- _____: "Kirken et surrogat", *Spektrum*, nr. 1/1952, 69–76.
- _____: "Hører ordet keiseren til?", *Spektrum*, nr. 1/1952, 87–90.
- _____: "Kommentar", *Spektrum*, nr. 1/1952, 91–92.
- _____: "Staten som forbryterskole", *Spektrum*, nr. 3/1952, 240–243.
- _____: "Om å gyse og beundre", *Spektrum*, 4/1952, 318–319.
- _____: "Dagdrøm på korset", *Spektrum*, nr. 1/1953, 54–58.
- _____: "Vårt eget helvede", *Spektrum*, nr. 1/1953, 59–63.
- _____: "Kommentar", *Spektrum*, nr. 2/1953, 142–144.
- _____: "Kristendom og objektivitet", *Spektrum*, nr. 5/1953, 252–264.
- _____: "Forord", i *Brev og essays*, av Simone Weil, oversettelse ved Aasmund Brynildsen, Dreyers Forlag, [Oslo 1954], 5–11.
- _____: "Refleksjoner over norsk åndsliv", *Spektrum*, nr. 1/1954, 52–57. (Senere trykt i *Morgenbladet* 9.2.1974, og *Morgenbladet weekend*, nr. 1, 7.–10.1.1994 – jubileumsmagasinet ved Morgenbladets 175-årsjubileum.)
- _____: "Mellem Stalin og Hitler", *Morgenposten*, 21.9.1954.
- _____: "Ut av berget og inn i tåken", *Morgenposten*, 1.11.1954.
- _____: "Til bords med Hitler", *Morgenposten*, 2.11.1954.
- _____: "Den siste glede", *Morgenposten*, 11.7.1955.
- _____: "I dyrets bilde", *Morgenbladet*, 25.9.1956.
- _____: "Svar til professor Johan Torgersen", *Morgenbladet*, 1.10.1956.
- _____: "Naturvidenskapen og Mennesket", *Morgenbladet*, 11.10.1956.
- _____: "Det helliges billede" (del I), *Morgenposten*, 11.10.1956.
- _____: "Det helliges billede" (del II), *Morgenposten*, 12.10.1956.
- _____: "Om ånds- og kjønnsfrihet", *Morgenposten*, 8.8.1957.
- _____: "Cæsar mobb. Bullocks bok om Hitler", *Morgenposten*, 20.9.1957.
- _____: "Mester Eckehart. ca. 1260 – ca. 1328", i *Taler og traktater*, av Mester Eckehart, oversettelse, utvalg og innledning av Aasmund Brynildsen, Dreyers Kulturbibliotek 11, Dreyers Forlag, [Oslo 1959], v–xxvi.
- _____: *Det nye hjerte og andre essays*, Dreyers Forlag, Oslo [1960].
- _____: "Mannen som gav Hitler idéene", *Morgenposten*, 20.9.1960.

- _____: "Johannes Kepler. 1571–1630", i *Stjernen og tanken. Utvalgte tekster fra bøker og brev*, av Johannes Kepler, innledning og oversettelse ved Aasmund Brynildsen, Servolibris, Oslo 1961, vii–xxxx.
- _____: "Fysikk og politikk" (del I), *Morgenposten*, 12.9.1961.
- _____: "Fysikk og politikk" (del I), *Morgenposten*, 13.9.1961.
- _____: "Nissen og videnskapen", *Morgenposten*, 16.9.1961.
- _____: "Den glemte virkelighet" (del I), *Morgenposten*, 25.11.1961.
- _____: "Den glemte virkelighet" (del II), *Morgenposten*, 27.11.1961.
- _____: *Lyset og Øiet. Betragtninger over Teilhard de Chardins liv og verk*, Servolibris, Oslo 1962.
- _____: "Johannes av Korset", i *Den levende kjærlighets flamme*, av Johannes av Korset (Juan de la Cruz), gjendiktninger av Kristen Gundelach, innledning og oversettelse av utvalgte prosastykker ved Aasmund Brynildsen, Dreyers Kulturbibliotek 14, Dreyers Forlag, Oslo 1962, 5–24.
- _____: "Mester Eckehart", i *Vestens tenkere. Fra antikken til våre dager*, bd. 1: *Fra Sokrates til Pascal*, redigert av Eiliv Skard og A.H. Winsnes, Aschehoug, Oslo 1962, 234–252. (Essayet finnes også i den nyeste utgaven av *Vestens tenkere* (1993), men i en noe forkortet versjon. Se *Vestens tenkere*, bd. 1: *Fra Homer til Milton*, redigert av Trond Berg Eriksen, Aschehoug, Oslo 1993, 300–313.)
- _____: "Natur og kultur", *Farmand*, nr. 9/1962, 65–67.
- _____: "Det spøker for snusfornuften", *Morgenposten*, 16.10.1962.
- _____: "Kan det komme noe godt fra Nürnberg?", *Morgenposten*, 14.11.1962.
- _____: *Fornuft og besettelse. Essays*, Dreyers Forlag, Oslo 1963.
- _____: Etterord i *Om den skjulte Gud. De Deo Abscondito*, av Nicolaus Cusanus, norsk og latin, oversettelse og etterord ved Aasmund Brynildsen, Servolibris, Oslo 1963, 27–64.
- _____: "Naturlig moral?", i *Hvem er du? Et innlegg om ungdom og moral. Og et innlegg av Aasmund Brynildsen*, av Berit Waal, Perspektivbøkene – Aktuell debatt 1, Dreyers Forlag, Oslo 1964, 97–110.
- _____: "Innledning", i *Om menneskets fremtid. Essays i utvalg*, av Pierre Teilhard de Chardin, Perspektivbøkene – Aktuell viten 2, Dreyers Forlag, Oslo 1964, 7–26.
- _____: "Ideen som ble vekk", *Verdens Gang*, 13.3.1965.
- _____: "'Farene ved naturvitenskapens naturalistiske forestillinger er langt større enn atombomben'. Professor Walter Heitler intervjuet av Aasmund Brynildsen", *Morgenbladet*, 20.11.1965.
- _____: "Dante Alighieri. 1265–1321", i *Dante og Beatrice. Et utvalg fra Dantes ungdomsdiktning og Divina Commedia*, av Dante Alighieri, i gjendiktning ved Kristen Gundelach, innledning ved Aasmund Brynildsen, Dreyers Kulturbibliotek 17, Dreyers Forlag, Oslo, 1965, 5–31.

- _____: "Plotin (204–270 e.Kr.)", i *Om det Skjønne og Enheten. Utvalg fra Enneadene*, av Plotin, innledning og oversettelse ved Aasmund Brynildsen, Servolibris, Oslo 1965, ix–xxxx.
- _____: "Månemennesket", *Farmand*, nr. 52/1965, 17–20. (Første gang trykt i *Injurier. Bidrag fra 15 norske forfattere*, presentert ved Odd Eidem, Cappelen, Oslo 1965.)
- _____: "Om Nietzsche og de Sade. Svar til Hans Erich Lampl fra Aasmund Brynildsen", *Morgenbladet*, 14.11.1966.
- _____: *Til forsvar for mennesket*, Dreyers Forlag, Oslo 1967.
- _____: "Den bitre pille", *Farmand*, nr. 17/1967, 15–16.
- _____: "Marquis de Sade og de moderne seksualprofeter" (del I), *Morgenbladet*, 29.11.1967.
- _____: "Marquis de Sade og de moderne seksualprofeter" (del II), *Morgenbladet*, 30.11.1967.
- _____: "Marquis de Sade og de moderne seksualprofeter" (del III), *Morgenbladet*, 1.12.1967.
- _____: "Mystisk eksperiment", *Farmand*, nr. 48/1967, 33–37.
- _____: *De hellige ikoner*, innledning og billedkommentarer ved Aasmund Brynildsen, Dreyers Forlag, Oslo 1968.
- _____: "Den totale politisering" (del I), *Morgenbladet*, 4.6.1969.
- _____: "Den totale politisering" (del II), *Morgenbladet*, 5.6.1969.
- _____: *Fra Chartres til Eidsvold. Om tekningens vei til frihet*, Servolibris, Oslo 1970.
- _____: *Utvalgte essays*, Dreyers Forlag, Oslo 1970.
- _____: "I videnskapens vold", *Morgenbladet*, 25.11.1972.
- _____: *Svermeren og hans demon. Fire essays om Knut Hamsun 1952–1972*, Dreyers Forlag, Oslo 1973.
- _____: *Hudø. Bilder fra en barndom*, Dreyers Forlag, Oslo 1974.
- _____: "Den kristne Eros", i *Den platonske kjærlighetstanke gjennom tidene. En bok fra "lørdagsseminaret" ved Universitetet i Oslo, våren 1973*, redigert av Tore Frost og Egil A. Wyller, Gyldendal, Oslo 1974, 93–108. (Essayet er også trykt i *Frihet og forpliktelse*.)
- _____: "Arbeideren er sin lønn verd" (del I), *Arbeiderbladet*, 14.1.1974.
- _____: "Arbeideren er sin lønn verd" (del II), *Arbeiderbladet*, 15.1.1974.
- _____: *Autoriteten, makten og mennesket*, forord ved Nils Heyerdahl, Dreyers Forlag, Oslo 1975.
- _____: *Johannes Kepler. Nyplatonismens triumf og selvovervinnelse*, Dreyers Forlag, Oslo 1976.
- _____: "Anvisning for oprørere", i *Med gullpenn – . Antologi ved Leif Longum. Norsk skrivekunst i mange former – om mennesker, opplevelser og meninger*, Den norske Bokklubben, [Oslo] 1981, 401–405. (Første gang publisert i det danske tidsskriftet *Heretica* i 1949.)
- _____: *Frihet og forpliktelse. Essays i utvalg ved Nils Heyerdahl utgitt ved forfatterens 70-årsjubileum*, Dreyers Forlag, Oslo 1987.

_____: *Russland – Europas bilde. Essays og artikler. Utvalg og innledning ved Viktor Roddvik*, Vidarforlagets kulturbibliotek, Oslo [1994].

Andre tekster

Alan: "Et kjempende menneske", *Sandefjords Blad*, 8.12.1973.

Amundsen, Arne Bugge og Henning Laugerud, *Norsk fritenkerhistorie. 1500–1850*, Humanist forlag, Oslo 2001.

Andenæs, Johannes: *Omkring rettsoppgjøret*, Johan Grundt Tanum Forlag, Oslo 1945.

Arlebrand, Håkan: *Det ukjente. Om okkultisme og åndelighet i en ny tidsalder*, oversatt av Kjell Olaf Jensen, Luther Forlag, Oslo 1993.

Berggrav, Eivind: "Folkedommen over NS. Menneskelig og moralsk. Hva vil være rett av oss?", *Kirke og Kultur*, nr. 1/1945, 6–44.

Bibelen. Den hellige skrift. Det gamle og det nye testamente kanoniske bøker, revidert oversettelse av 1930, Det Norske Bibelselskaps Forlag, Oslo 1964.

Bibelen. Den hellige skrift. Det gamle og det nye testamente, Det Norske Bibelselskap, 1978-oversettelsen, 2. utg., Oslo 1988.

Bjerke, André: *Vitenskapen og livet. Respektløse betraktninger*, Aschehoug, Oslo 1958.

Bjørneboe, Jens: "'...vitenskapens schakaler...'. Rammes åpningskapitlet i den NORSKE 'Grimberg' av åndsverkloven?", *Frisprog*, 1.10.1955.

Blikrud, Liv, Geir Hestmark og Tarald Rasmussen: *Vitenskapens utfordringer*, bd. 4 i *Norsk idéhistorie*, redigert av Trond Berg Eriksen og Øystein Sørensen, Aschehoug, Oslo 2002.

Brodersen, Karl: "Jens Bjørneboe og antroposofien", *Arken*, nr. 4/1981, 28–30.

Dahl, Hans Fredrik: *De store ideologienes tid*, bd. 5 i *Norsk idéhistorie*, redigert av Trond Berg Eriksen og Øystein Sørensen, Aschehoug, Oslo 2001.

Darwin, Charles: *On the origin of species by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life*, Penguin books, England 1968. (Utk. første gang 1859.)

Davenport, Randi, Kristin Gjerpe og Kari Sletnes (red.): *Helhet på tvers. 50 år med idéhistorie i Norge*, Tano Aschehoug, Oslo 1996.

Dictionary of the history of ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas, bd. 3, redigert av Philip P. Wiener, Charles Scribner's sons, New York 1973.

Egge, Åsmund: *Fra Aleksander II til Boris Jeltsin. Russlands og Sovjetunionens moderne historie*, Universitetsforlaget, Oslo 1993.

Eidem, Odd: "Med slipset bak på ryggen", *Verdens Gang*, 6.12.1960.

Encyclopedia of occultism & parapsychology, bd. 2, redigert av Leslie A. Shepard, 3.utg., Gale Research Inc., Detroit 1991.

Enebakk, Vidar: "Den norske idéhistoriens idéhistorie", *Nytt Norsk Tidsskrift*, nr. 3/2005, 271–284.

Eriksen, Thomas Hylland: "Steiner og darwinismen", i *Fascinasjon og forargelse. Steiner og antroposofien sett utenfra*, redigert av Cato Schiøtz og Peter Normann Waage, Pax Forlag, Oslo 2000, 61–75.

Eriksen, Trond Berg: *Freuds retorikk. En kritikk av naturalismens kulturlære*, Universitetsforlaget, Oslo 1991.

_____ (red.): *Vestens tenkere*, 3 bd., Aschehoug, Oslo 1993.

_____ : *Kors på halsen. Betragtninger om religion og vitenskap*, Universitetsforlaget, Oslo 2002.

Eriksen, Trond Berg, Andreas Hompland og Eivind Tjønneland: *Et lite land i verden*, bd. 6 i *Norsk idéhistorie*, redigert av Trond Berg Eriksen og Øystein Sørensen, Aschehoug, Oslo 2003.

Evang, Karl: "Seksualhygiene i borgerlig og socialistisk belysning", i *Norsk tro og tanke*, bd. 2, red. av Jan-Erik Ebbestad Hansen, Tano Aschehoug, [Oslo] 1998, 636–643. (Opprinnelig trykt i *Populært tidsskrift for seksuell opplysning* i 1932.)

Fidjestøl, Kierkegaard, Aarnes, Aarseth, Longum og Stegane: *Norsk litteratur i tusen år. Teksthistoriske linjer*, 2. utg., Cappelen akademiske forlag, Oslo 1996.

Frost, Tore: "Aasmund Brynildsen – filosofen", i *Aasmund Brynildsen – En europeer fra Tjøme. Tønsberg 8.–9. oktober 1993*, redigert av Tore Frost, Tverrfaglige seminarer i Tønsberg, Rapport nr. 6., Tønsberg bibliotek 1998 (upubl.), 54–69.

Furre, Berge: *Norsk historie 1905–1990. Vårt hundreår*, Det Norske Samlaget, Oslo 1992.

_____ : *Norsk historie 1914–2000*, Det Norske Samlaget, Oslo 2000.

Gentikow, Barbara: *En skitten strøm. Samfunnskritikken i den "umoralske" litteraturen i Norge 1880–1960*, oversatt av Kari Haave, Gyldendal, Oslo 1974.

Granly, Oddvar: "Aasmund Brynildsen-seminar i Tønsberg", *Libra*, nr. 3–4/1993, 160–162.

Grimberg, Carl: *Menneskenes liv og historie*, bd. 1: *Egypt–Forasia*, Cappelens forlag, Oslo 1955. (Utk. første gang i Sverige i 1926.)

Hallesby, Dr. O.: *Den kristelige sedelære*, Lutherstiftelsens forlag, Oslo 1928.

Hansen, Jan-Erik: "De verdikonservative og tidens utfordring", *Ergo*, nr. 2/1974, 95–105.

Hansen, Jan-Erik Ebbestad (red.): *Norsk tro og tanke*, bd. 2: *1800–1940*, Tano Aschehoug, [Oslo] 1998.

_____ : "Autoritetens filosofi", i *Fascinasjon og Forargelse. Steiner og antroposofien sett utenfra*, redigert av Cato Schiøtz og Peter Normann Waage, Pax Forlag, Oslo 2000, 119–132.

_____ (red.): *Norsk tro og tanke*, bd. 3: *1940–2000*, Universitetsforlaget, Oslo 2001.

_____ : "Alf Larsens Janus", i *Janus. Et tidsskrift og en tid. Idéhistoriske perspektiver på tidsskriftet Janus og mellomkrigstidens idékamper*, av Terje G. Simonsen, Solum forlag, Oslo 2001, 11–12.

Hartveit, Karl Milton: *Den okkulte løsning*, Grøndahl og Dreyers Forlag, Oslo 1995. (Utk. første gang 1988.)

- Hatland, Aksel, Stein Kuhnle og Tor Inge Romøren: *Den norske velferdsstaten*, 2. rev. utg., Ad Notam Gyldendal, Oslo 1996.
- Hauge, Olav H.: *Dagbok 1924–1994*, bd. 2 og 3, Det Norske Samlaget, Oslo 2000.
- Heger, Anders: *"Men landet er Norge..."*. *Proessen mot Agnar Mykle, 1956–58*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1985.
- Hegge, Hjalmar: *"Grimberg har sagt det"*, *Horisont* nr. 1/1959, 9–10.
- Heintz, Anatol: *Menneskets avstamning. Fra ape til menneske*, J.W. Cappelens Forlag, Oslo 1942. (Utk. første gang i 1941.)
- Heintz, Anatol: *"Mennesker og dyr"*, *Morgenbladet*, 3.10.1956.
- Heitler, Walter: *Mennesket og den naturvidenskapelige erkjennelse*, med forord av Carl Høegh, oversatt av Aasmund Brynildsen, Servolibris, Oslo 1962.
- Henriksen, Jan-Olav: *Guds virkelighet. Hovedtrekk i kristen dogmatikk*, Luther Forlag, Oslo 1994.
- Hessen, Dag O.: *"Om artenes opprinnelse – det biologiske paradigmeskifte"* (innledende essay), i *Om artenes opprinnelse gjennom det naturlige utvalg eller de begunstigede rasenes bevarelse i kampen for tilværelsen*, av Charles Darwin, oversatt av Knut Johansen, Bokklubben Dagens Bøker, [Oslo] 1998, xi–xxv.
- Hessen, Dag O. og Thore Lie: *Mennesket i et nytt lys. Darwinisme og utviklingslære i Norge*, Cappelen, Oslo 2002.
- Heyerdahl, Grete Børsand (red.): *Etikken og vår tids krise*, Minerva forlag, Oslo 1968.
- Heyerdahl, Nils: "Forord", i *Johannes Kepler. Nyplatonismens triumf og selvovertinnelse*, av Aasmund Brynildsen, Dreyers Forlag, Oslo 1976, 7–10.
- _____: "Innledning", i *Frihet og forpliktelse. Essays i utvalg ved Nils Heyerdahl utgitt ved forfatterens 70-årsjubileum*, av Aasmund Brynildsen, Dreyers Forlag, Oslo 1987, 7–14.
- Johansen, Jahn Otto: *Det "hellige" Russland. Et essay om religion og nasjonalisme i øst*, Aschehoug, Oslo 1995.
- Kinsey, Alfred C. (m.fl.): *Kinsey-rapporten. Kvinnene seksuelle vaner og adferd*, forord av Hans Jacob Ustvedt, J.W. Cappelens Forlag, Oslo 1954. (Org. tittel: *Sexual behavior in the human female*. Utk. første gang i 1953.)
- Kinsey-rapportene i søkelyset*, Dreyers Forlag, Oslo [1954].
- Kittang, Atle: *Sigmund Freud*. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1997.
- Kokvold, Per: *"Statens innkjøpsordning for bøker en katastrofe for det litterære nivå". Kraftig tale fra vinneren av Vestfold fylkes kulturpris 1973, Aasmund Brynildsen*, *Tønsberg Blad*, 23.11.1973.
- Lange, Even: *Samling om felles mål. 1935–1970*, bd. 11 i *Aschehougs Norgeshistorie*, redigert av Knut Helle, Aschehoug, Oslo 1998.
- Langslet, Lars Roar: *I kamp for norsk kultur. Riksmålsbevegelsens historie gjennom 100 år*, Riksmålsforbundet, Oslo 1999.
- Larsen, Alf: *"Introduksjon til et nytt tidsskrift"*, *Janus*, nr. 1/1935, 3–5.

- _____: "Brev fra Alf Larsen til Erik Egeland", *Kirke og Kultur*, nr. 2/2005, 215–217. (Brevet er datert 20.04.1961.)
- _____: "En mystiker i Norge?" *Libra*, nr. 3/1995, 113–119. (Skrevet på begynnelsen av 1960-tallet.)
- Lippe, Bror von der: "Et opprør mot faderhuset? Alf Larsen og Aasmund Brynildsen.", *Libra*, nr. 3/1995, 99–111.
- Longum, Leif: *Drømmen om det frie menneske. Norsk kulturradikalisme og mellomkrigstidens radikale trekløver: Hoel – Krog – Øverland*, Universitetsforlaget, Oslo 1986.
- Lønning, Per: "Om menneske-verd", *Aftenposten*, aftenutgaven, 23.12.1967. (Anmeldelse av Brynildsens bok *Til forsvar for mennesket*.)
- Magnus, Gunnar: "Marquis de Sade: Nihilismens profet.'De frigjorte folketanker har min aller dypeste forakt'. Aasmund Brynildsen intervjuet av Gunnar Magnus", *Minervas Kvartalsskrift*, nr. 3/1966, 306–314.
- Mehren, Stein: *50 60 70 80. Essays*, Aschehoug, Oslo 1980.
- Munch, Søren: *Tidsskriftet Spektrum, 1946–1954. "Kjempende spiritualister" i norsk offentlighet*, hovedoppgave i idéhistorie, Universitetet i Oslo 1997 (upubl.).
- Nielsen, Hans-Jørgen: *Den fraktale boogie. Et essay om naturvidenskapen og den nye kulturdebat*, Tiderne Skifter, København 1991.
- Norsk biografisk leksikon*, bd. 2, 3, 6 og 8, redigert av Jon Gunnar Arntzen, Kunnskapsforlaget, Oslo 1999–2005.
- Nygård, Roald: *Aktør eller brikke? – om menneskers selvforståelse*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1993.
- Omkring Kinsey-rapporten. Sannheten om mannens seksualliv*, oversatt av A. G. Braarvig og Paal Brekke, Dreyers Forlag, Oslo [1948] (Org. tittel: *About the Kinsey-report*. Den norske utgaven har et innlegg av Trygve Braatøy med tittelen "Seksualitet og sannhet", 51–69.)
- Ord om Aasmund Brynildsen til hans minne*, Det norske akademi for sprog og litteratur, Dreyers Forlag, Oslo 1974.
- Pax Leksikon*, bd. 2, redigert av Hans Fredrik Dahl, Jon Elster, Irene Iversen, Siri Nørve, Tor Inge Romøren, Rune Slagstad og Marianne Vaa, Pax forlag, Oslo 1979.
- Platon: *Drikkegildet i Athen. Symposion*, oversatt fra gresk og med et innledende essay av Egil A. Wyller, Dreyers Forlag, Oslo [1953].
- Politikens filosofi leksikon*, redigert av Poul Lübcke, Politikens Forlag, København 1983.
- Portmann, Adolf: *Menneske og dyr. Fragmenter til et nytt menneskebilde*, oversatt av Hjalmar Hegge, Dreyers Forlag, Oslo [1957].
- Roddevik, Viktor: "Innledning", i *Russland – Europas bilde. Essays og artikler. Utvalg og innledning ved Viktor Roddevik*, av Aasmund Brynildsen, Vidarforlagets kulturbibliotek, Oslo 1994, 9–45.
- Roddevik, Viktor: *Lyset fra Tabor. En studie om Aasmund Brynildsen og hesykhasmen med utgangspunkt i essayet "Det nye hjerte"*, hovedoppgave i nordisk språk og litteratur, Universitetet i Oslo 1997 (upubl.).

- Schjelderup, Harald: "Sigmund Freud", i *Vestens tenkere*, bd. 3.: *Fra Freud til Baudrillard*, redigert av Trond Berg Eriksen, Aschehoug, Oslo 1993, 15–38.
- Schjødt, Annæus jr. (red.): *Saken om den røde rubin. En hvitbok*, Gyldendal norsk forlag, Oslo 1958.
- Seip, Anne-Lise: *Veiene til velferdsstaten. Norsk sosialpolitikk 1920–75*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1994.
- Shapin, Steven: *Den vitenskapelige revolusjonen*, oversatt av Vidar Enebakk, Spartacus forlag, Oslo 1999.
- Simonsen, Terje G.: *Janus. Et tidsskrift og en tid. Idéhistoriske perspektiver på tidsskriftet Janus og mellomkrigstidens idékamper*, Solum forlag, Oslo 2001. (Opprinnelig hovedoppgave i idéhistorie, innlevert høsten 1993 ved Universitetet i Oslo.)
- Skavlem, Steingrim: *Fysikk og virkelighet*, Alma Mater Forlag, Bergen 1993.
- Skirbekk, Gunnar: "'I refleksjonens mangel...' Om vekslende intellektuelle elitar i norsk etterkrigstid," *Nytt Norsk Tidsskrift*, nr. 1/1984, 21–37. (Artikkelen er også publisert i Skirbekk: *Kulturell modernitet, vitenskapelig rasjonalitet*, Ariadne, Bergen 1992.)
- Skirbekk, Gunnar: "Vi er mange – og aparte. Kunnskapssosiologiske funderingar om filosofi og politikk", i *Filosofi på norsk. I. Vår nære filosofihistorie*, redigert av Inga Bostad, Pax Forlag, Oslo 1995, 27–41.
- Skjervheim, Hans: *Deltakar og tilskodar og andre essays*, Tanum-Norli, Oslo 1976.
- Slagstad, Rune: "Den annen front – i dag og i går", *Nytt Norsk Tidsskrift*, nr. 1/1995, 12–24.
 _____: *De nasjonale strategier*, Pax Forlag, Oslo 2001. (Utk. første gang 1998.)
- Stang, Nic.: "Opprøret mot vitenskapen", *Vinduet*, nr. 7/1949, 481–484.
 _____: [Uten tittel], *Vinduet*, nr. 9/1949, 686–688.
- Steiner, Rudolf: *Teosofi. En vei til oversanselig erkjennelse av verden og mennesket*, Norsk antroposofisk forlag, Oslo 1972. (Oversettelse basert på den reviderte utgaven fra 1922. Utk. første gang i 1904.)
 _____: *Hvordan når man til erkjennelse av de høyere verdener?*, Antropos Forlag, Oslo 1990. (Utk. første gang som artikkelserie i 1904–1905.)
 _____: *Mystikken ved inngangen til den nyere tids åndsliv og dens forhold til den moderne verdensanskuelse*, Antropos, Oslo 2004. (Utk. første gang i 1901. Org. tittel: *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung*.)
- Stensaker, Bjørn: "Et historisk tilbakeblikk", *Morgenbladet weekend*, Jubileumsmagasinet, nr. 1, 7.–10.1.1994, 13.
- Sørensen, Ernst: "Mennesket i historien", *Horisont* nr. 1/1959, 6–9.
- Tessem, Liv Berit og Kjetil Wiedswang: *Pornorge. Krigere og kremmere på pornomarkedet i 30 år*, Universitetsforlaget, Oslo 1984.
- Tjønneland, Eivind: "Kulturradikalismens fjerde fase", *Vagant*, nr. 4/1999, 22–27.
- Torgersen, Johan: "I Brynildsens bilde", *Morgenbladet*, 27.9.1956.
 _____: *Mennesket. Vidunder og problembarn i livets historie*, Aschehoug, Oslo 1956.

- Ustvedt, Yngvar: *Velstand – og nye farer. 1952–61*, bd. 2 i hans 3-bindsværk *Det skjedde i Norge*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1979.
- Vaale, Lars-Erik: *Dommen til døden. Dødsstraffen i Norge 1945–50*, Pax Forlag, Oslo 2004.
- Werring, Henri: *Alf Larsen. En dikters livsløp*, Dreyers Forlag, Oslo 1977.
- Winsnes, A.H.: ”Den glemte Gral”, *Minervas Kvartalsskrift*, nr. 1/1961, 67–71.
- Wyller, Egil A.: *Fra tankens og troens møtested*, Johan Grundt Tanum Forlag, Oslo 1968.
- Waage, Peter Normann: ”Aasmund Brynildsen og Russland”, *Libra*, nr.3–4/1993, 163–173.
- Østerberg, Dag: ”Sosialdemokrati – et nytt venstre – nyliberalisme. Norsk idéhistorie fra 1945 til 2000”, i *Norsk tro og tanke*, redigert av Jan-Erik Ebbestad Hansen, bd. 3, Universitetsforlaget, Oslo 2001, 193–208.
- Aarnes, Asbjørn: ”Poesi hos Aasmund Brynildsen”, i *Aasmund Brynildsen – En europeer fra Tjøme. Tønsberg 8.–9. oktober 1993*, redigert av Tore Frost, Tverrfaglige seminarer i Tønsberg, Rapport nr. 6., Tønsberg bibliotek 1998 (upubl.), 20–27.
- Aas, Per Anders: *Dannelse i krise. Klassisk humanisme i møte med det moderne: Harry Fett, Charles Kent og A.H. Winsnes 1918–33*, avhandling for dr. art.-graden under Det teologiske fakultet, Unipub, Universitetet i Oslo 2003.

Upublisert materiale

Larsen, Alf: Brev til Per Arneberg, datert 6.5.1961. I Karin Brynildsens eie.

_____: Brev til Aasmund Brynildsen – egentlig en kopi sendt som vedlegg i brev til Per Arneberg datert 6.5.1961. (Brevet til Aasmund ble ifølge Karin Brynildsen sannsynligvis aldri sendt til ham.) I Karin Brynildsens eie.

Sammendrag

Aasmund Brynildsen (1917–1974) var aktiv kulturskribent fra midten av 1930-tallet og frem til sin død. Hovedoppgaven min handler om hans kulturkritikk, og jeg viser hvordan kritikken har utgangspunkt i hans menneskesyn og verdensanskuelse. Brynildsens grunnsyn kan karakteriseres som et spiritualistisk helhetssyn, hvor det åndelige og det materielle inngår i en helhet, og hvor hverken det oversanselige eller det sanselige skal ta oppmerksomhet på bekostning av helhetssynet. Tidligere har det kun blitt skrevet én hovedoppgave om ham. Derfor er mitt arbeid på mange måter nybrottsarbeid. Jeg kontekstualiserer hans kulturkritikk i forhold til allmennkulturelle debatter i Norge fra de tiårene han var skribent.

I kapittel 1 gjør jeg rede for hans grunnsyn, det vil si hans spiritualistiske helhetssyn. Her kommer jeg inn på hans forhold til antroposofien, som var en viktig inspirasjonskilde i unge år. Deretter blir mystikken og den kristne nyplatonismen tema – de retningene som kan sies å ligge nærmest opp til hans livssyn.

Kapittel 2 handler om Brynildsens kritikk av en materialistisk tolkning av naturvitenskapen. Det ligger implisitt i formuleringen at han ikke kritiserte naturvitenskapen *i seg selv*, men at denne har blitt gjort til gjenstand for en ensidig materialistisk tolkning og tatt til inntekt for et ateistisk og agnostisk verdensbilde.

Kapittel 3 tar for seg Brynildsen kritikk av det naturalistiske menneskesynet. Her kommer jeg inn på hans innlegg i en debatt som angikk evolusjonslæren. Dette etterfølges av hans kritikk av psykoanalytisk påvirket litteratur. Siste del omhandler kritikken av det han kaller ”det moderne seksualevangelium”, der han foretar koblinger mellom naturalisme og et frigjort seksualliv.

Fjerde og siste kapittel har fått tittelen ”Kritikk av materialistiske ideologier og materialistisk politikk”. Jeg kommer inn på Brynildsens tolkning av kommunisme og nazisme som fenomener. Deretter følger hans etsende kritikk av materialismen i etterkrigstidens Arbeiderpartistat.

Et gjennomgående trekk i alle kapitlene blir dermed hans anti-materialisme. Samtidig markerte han distanse til spiritualistiske retninger som ringeaktet den fysiske/materielle virkelighet til fordel for en transcendent tilværelse. Hans betoning av en rasjonell og metodisk tilnærming til det oversanselige – en vei han fant i mystikken – er også et viktig aspekt ved hans grunnsyn.

